الخطاب السياسي الأشعري

من إمام الحرمين إلى إمام العنف

علي مبروك

2015

مصر العربية للنشر والتوزيع

من أجل غدٍ بلا طغاة

المحتويات

مفتتح

"وتعز من تشاء وتذل من تشاء"

قرآن كريم

" نحن الزمان، من رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع"

مأثور عن معاوية

رغم أن القول في الإمامة يمثل حقل انبناء عالم السياسة الأشعري ونظامه، فإنه يبدو أن حدود هذا القول لا تكاد تستوعب بناء هذا العالم ونظامه الثاوي تحت السطح. ومن هنا أنه ورغم ما يبدو من أن القول الأشعري في الإمامة يعكس في تطوره، كل ما آل إليه التطور - أو بالأحرى التحول - في عالم الممارسة السياسية في الإسلام، فإنه يبدو أن القواعد الكبرى التي ينبني عليها القول في الإمامة، تكاد تتناقض مع القواعد الكبرى لعالم السياسة المتحققة. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن القول في الإمامة قد ظل يحمل، في الأغلب، سمتي الوعظ والسجالية؛ وهما السمتان اللتان لم يجعلاه عاجزاً فحسب عن الاتساع ليستوعب عالم السياسة ونظامه، بل وجعلاه يكاد يتناقض مع جوهر ما يقوم عليه هذا العالم.

وإذ يحيل ذلك إلى أن القول في الإمامة يضيق عن استيعاب بناء عالم السياسة، فإن ذلك يؤشر على أن بناء عالم السياسة الأشعري سوف يتجاوز - في هذه القراءة - حدود القول في الإمامة ويتعداه. بل إنه - واتساقاً مع ما جرى الإلماح إليه مما يبدو وكأنه تناقضهما - سيفرض قراءة جديدة، أو على الأقل مغايرة، لما يمكن اعتباره أصولاً كبرى تؤسس للقول الأشعري في الإمامة؛ وأعني بالذات ما يُشاع من نسبة القول بالاختيار في الإمامة، للأشاعرة وأهل السنة على العموم، وذلك ضداً على الشيعة القائلين فيها بالنص.

وهنا يلزم التنويه بأن الفرضية التي تقوم عليها هذه القراءة، تتمثل في أنه إذا كان القول في الطبيعيات هو بمثابة التوطئة الأشعرية إلى بناء الإلهيات، فإن هذا القول ذاته يقبل أن يكون أصلاً يتأسس عليه بناء عالم السياسة الأشعري. وبالطبع فإن لهذه الفرضية ما يؤسسها في ذلك التماثل شبه الكامل بين المطلق الإلهي والمطلق السياسي؛ والذي ينطق به - أو يكاد - ما يُفهم من المأثور عن معاوية من أن سلالة الملوك - التي قال إنه أولها - قد راحت تضيف إلى نفسها القدرة على أن تقرر مصائر الناس؛ ارتفاعاً أو اتضاعاً، وذلك في مقابل ما اختص الله به نفسه من ابتدار الناس بالعز أو الذل. ولقد بلغ هذا التماثل الذي تزخر به المصنفات الأشعرية، إلى حد ما بدا من أن المطلق السياسي يكاد يستحيل إلى أصل يُقاس عليه المطلق الإلهي، وذلك بحسب ما يُفهم من عبارة الغزالي، ذات الدلالة القصوى في هذا السياق، من "إن الحضرة الإلهية لا تُفهم إلا

بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية"، أو بحسب ما ألح عليه الرازي في نصه "تأسيس التقديس" من قياس الصفات الإلهية على الصفات السلطانية، وغيره مما ستورده القراءة تفصيلاً. وانطلاقاً من أن الواحد من المتماثلين إنما يقبل الانبناء على نفس الأساس الذي ينبني عليه الآخر، فإن ذلك يؤول إلى إمكان انبناء هذه القراءة على اعتبار الطبيعيات الأشعرية بمثابة التوطئة إلى بناء عالم السياسات - قياساً على أنها كانت التوطئة إلى بناء عالم الإلهيات المتماثل معه. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد إمكان هذه القراءة إلى حقيقة أن بناء عالم السياسة الأشعري يكاد يستعصى على الفهم تماماً إلا عبر قراءته بالطبيعي أو الأنطولوجي. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن أحد أهم المفاهيم المؤسسة في هذه القراءة؛ وأعني مفهوم "المجال المعرفي" الذي يعيّن حدود القابل، وغير القابل، للتفكير داخل نسق معرفي أو ثقافي ما، لما يؤول إلى إمكان التفكير في حقل معرفي ما (كالسياسة مثلاً) بمبادئ حقل معرفي آخر (كالطبيعة أو غيرها)؛ وذلك ابتداءً من كونهما ينتميان إلى مجال معرفي واحد.

والحق أن التباس الفكر السياسي بالتفكير الأنطولوجي يبدو أمراً شائعاً على مدى التاريخ الطويل للخطاب الفلسفي، ابتداءً من الآباء الإغريق المؤسسين، وحتى الخلفاء المحدثين. فإذا كان ثمة من مضى إلى "أن أرسطو يستعير مصطلحات السياسة ليطبقها على الكون، أو يأخذ من تسلسل مراتب الموجودات - أعني هيراركية الكون - مبدأً يطبقه على الدولة، بحيث لا نعرف على وجه الدقة أيهما يسبق الآخر! فإن قلنا إن فكرة التسلسل التصاعدي فكرة

ميتافيزيقية، وهي بمثابة الدعامة للفلسفة السياسية، وجدناه يستخدم مصطلحات كالحاكم والمحكوم، والملك والرعايا، والأرستقراطية... إلخ (من مصطلحات) يستحيل أن تكون في مجال آخر غير السياسة! فهو يذهب إلى أن الموجودات الجامدة هي الأدنى، ولهذا تسيطر عليها وتحكمها الكائنات الحية، والنفس هي التي تحكم الجسم الذي هو بطبيعته محكوم"(1)؛ وبحيث يبدو الطبيعي محدداً للسياسي ومتحدداً به في آن معاً، فإن أصداء هذا الجدل بين الطبيعي والسياسي قد ظلت تتردد في سياق الحداثة. فإذ مضى ماركيوز - ضمن هذا السياق - إلى أن فلسفة هيجل الأنطولوجية إنما تؤسس كلياً لفلسفته التاريخية والسياسية، فإن كولنجوود قد راح ينتقل من "فكرة الطبيعة" إلى "فكرة التاريخ"؛ الذي تكاد السياسة أن تكون هي متنه الأهم(2).

والحق أن القراءة تتكشف، بالفعل، عن ضرب من التجاوب المدهش بين الطبيعي (أو الأنطولوجي)، وبين السياسي (أو الإيديولوجي) عند الأشاعرة؛ وإلى حد إمكان القول بأن الطبيعي يكاد أن يكون الأساس النظري الذي يحدد السياسي ويتحدد به في آن معاً. فإن كان الطبيعي، كبنية نظرية، يحدد السياسي كواقع تاريخي، فإن ما هو نظري إنما يتحدد، بدوره، بالتاريخي. ولعل هذا

---

(1) إمام عبدالفتاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي (المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب) الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 148، مارس 1994، ص131.

(2) أنظر: كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة: أحمد حمدى محمود (الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية)، القاهرة 1968، ص 210.

التحدد للسياسي بالأنطولوجي بحسب الأشاعرة، هو ما مسه إبن رشد، من غير قصد فيما يبدو، حين مضى - في دحضه لأنطولوجيا إنكار السببية الأشعرية - إلى أن القول الأشعري بأن الله يخلق فينا علماً ليمكننا من إدراك الأمور المشاهدة، يؤدي إلى أن "يصبح الأمر مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر بلا قانون يرجع إليه، فيلزم أن يكون كل ما يفعله مجهولاً ويستحيل توقعه"[1]. وهكذا فإن ما يبدو من انبناء عالم السياسة الأشعري على قاعدة الانفلات من التقيُّد بقانون؛ والتي "احتجوا (عليها) بأخبار كثيرة متظاهرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعن الصحابة في وجوب طاعة الأئمة، وإن جاروا واستأثروا بالأموال"[2] (وبما يعنيه ذلك من أن خرق القانون وتفويته من طرف الحاكم لا يبرر للمحكوم أن يخرج من طاعته له)، لما يؤكد على أن الأنطولوجي؛ الذي ينبني أشعرياً على قاعدة الخرق والفوات، يمثل الأساس النظري الذي يقوم عليه بناء السياسي. فليس ثمة من قانون يتسع له عالم السياسة إلا قانون الإرادة المستبدة[3] للحاكم المطلق الذي لا يُسأل عما يفعل، ليس فقط، في الدنيا، من رعاياه، بل، وفي الآخرة، من الله. إذ يروي السيوطي "أن أحد الخلفاء،

---

(1) إبن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، دون تاريخ، ج2، ص795

(2) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، نشرة: محمود الخضيرى ومحمد عبدالهادى أبوريدة (دار الفكر العربى)، القاهرة، 1947، ص 186.

(3) يكثر، فى المصنفات الأشعرية، إضافة هذه الصفة إلى الله ذاتاً وصفاتاً. أنظر مثلاً: الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد (مكتبة مصطفى البابى الحلبى) القاهرة، الطبعة الأخيرة، دون تاريخ، ص47، 51 .

وقد أدهشه السؤال: أيمكن للخليفة أن يُحاسب؟، أتى بأربعين شيخاً فشهدوا له: ما على الخليفة حساب ولا عذاب"[1]. ولسوء الحظ فإن مثل هذا الحاكم الذي خطَّ بممارسته المجاوزة لسلطة القانون الجانب الأكبر من تاريخ التجربة السياسية في الإسلام، قد كان هو الحاكم الذي آل اجتهاد الأشاعرة إلى تثبيت دعائم سلطته؛ محتجين بوجوب منع الفتنة التي ألحوا على تصورها تقع من السعي إلى خلعه، وليس من حقيقة أن وجود مثل هذا الحاكم، الذي ينفلت مما تفرضه دواعي القانون، هو الأصل، حقاً، في كل فتنة.

وإذ يحيل ذلك إلى أن الاستبداد؛ بما هو غياب للقانون، يقع في قلب البناء السياسي الأشعري، فإن ما يبدو من تعارض ذلك مع ما يمضي إليه الأشاعرة من تصور الإمامة أو سلطة الحكم، تتم بالبيعة والعقد والاختيار من الناس، قد اقتضى تفكيكاً للقول الأشعري في الإمامة الذي يخايل بدور فاعل للناس، هو مما يتعارض، لا محالة، مع ما يؤسس عليه الاستبداد نفسه من سلب الناس أي فاعلية أو دور. وإذ انتهى هذا التفكيك (في القسم الثاني من هذه القراءة) إلى أن الإمامة لا ترجع إلى الناس إلا مجازاً فقط، وأما في الحقيقة، فإنها ترتد إلى الله وتصدر عنه، سواء صدرت عنه كفعل، أو كان صدورها عنه بالنص (بحسب الأشاعرة)، فإن ذلك يتجاوب، كلياً، مع ما آلت إليه قراءة السياسات بالطبيعيات، عند الأشاعرة (في القسم الأول) من غلبة الاستبداد ورسوخ دولته في مجمل بنائهم

---

(1) السيوطى: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد (المكتبة الإسلامية) بيروت، د.ت، ص246 .

للعالم؛ وأعني في كلا شكليه الفيزيقي والسياسي اللذين يهويان في قبضة كينونة قاهرة تسلك بمعزل عن أي قانون، ولو كان هذا القانون مما تفرضه طبيعة الماهية الخاصة بهذه الكينونة.

ولأن ثمة من الأشاعرة من قد يحاجج بأن بناءهم للعالم الفيزيقي على نحو يخلو فيه من فاعلية القانون، إنما يرتبط بتصورهم للإلهي مطلق الإرادة والقدرة؛ وبكيفية يكون معها (الديني)، وليس (السياسي) هو ما يفسر هذا النوع من البناء للعالم الفيزيقي، فإنه يلزم التنويه بأن (الديني) لا يكتفي فقط بأن يقبل بناءاً للعالم الفيزيقي يكون فيه هذا العالم خاضعاً لفاعلية القوانين والسنن، بل إنه - وللمفارقة - يلح، في نصوصه المؤسسة، على ضرورة هذا البناء بالذات. وتبعاً لذلك فإنه لا يبقى إلا أن (السياسي) المتخفي والمسكوت عنه هو ما يفسر، وليس غيره، البناء الأشعري للعالم الفيزيقي. وهكذا فإنه إذا التحليل قد انطلق من إمكان قراءة السياسات بالطبيعيات، فإنه يكاد ينتهي إلى أنه لا سبيل إلى تفسير بناء الطبيعيات إلا انطلاقاً من قراءتها في ضوء السياسات.

وإذ هو التجاوب كاملاً، على هذا النحو، بين كافة الوحدات الجزئية التي تقوم عليها هذه القراءة، فإن هذا التجاوب لا يكتفي فقط بأن يبرهن على إنتاجية هذه القراءة وكفاءتها، بل ويؤكد - وهو الأهم - على وحدة الخطاب الأشعري وتفاعلية الوحدات المكونة له.

المقطع الأول

قراءة السياسي بالطبيعي أو الأنطولوجي

من الفوات في الطبيعة إلى الفوات في السياسة

" إن الإمامة يُحكم بانعقادها مع فوات شروطها"

الغزالي

" إن اقتران (المشاهدات في الطبيعة) هو لما سبق من تقدير الله سبحانه، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت"

الغزالي

بالرغم من تعدد - بل وتباين - الحقول المعرفية التي تنتمي إلى مجال خطاب ما، فإنه - وانطلاقاً من الوحدة البنيوية لكل من العقل والخطاب - يصعب تماماً تصور أي ضرب من القطيعة بين هذه الوحدات المعرفية المتباينة التي تنتمي إلى فضائه. فالخطاب، كمفهوم، إنما يحيل إلى وحدة كبرى تلتئم تحتها وحدات جزئية أصغر تستمد كامل المعقولية والقابلية للتفسير من انتظامها ضمن فضاء تلك الوحدة الكبرى؛ التي هي الخطاب. وإذا كانت هذه الوحدات الصغرى تتجاوب وتترابط فيما بينها كاشفة بذلك عن وحدة مجاوزة لها هي التي تؤسس لحضور الخطاب؛ فإن هذه الوحدة ذاتها هي ما يوفر نظام المعقولية الذي يستحيل لهذه الوحدات أن تتمتع بأي وجود - أو بالأحرى حضور - ذي معنى خارجه. إذ هو

الحضور هنا، لا بالمعنى الأنطولوجي، بل بالمعنى المعرفي الإبستيمي؛ الذي يتحدد حضور الشيء فيه بمدى قابليته للاندراج في نظام ما للمعقولية. وابتداءً من أن كل واحدة من هذه الوحدات الجزئية لابد أن تعكس، ضمن حدود انبنائها الخاص، نظام المعقولية الذي تسبح في فضائه، والذي ينعكس بالقدر نفسه في البناء الخاص لما يناظرها من وحدات تسبح بدورها في ذات الفضاء؛ فإن ذلك يحيل إلى إمكان قراءة الواحدة من هذه الوحدات بالأخرى.

وإذ يمكن المصير - ابتداءً من كل ما سبق - إلى اعتبار الخطاب الأشعري هو بمثابة الوحدة الكبرى في التحليل، فإنه يستحيل تصور وحداته الجزئية إلا كانتظامات داخل نظام المعقولية المؤطر لحدود هذا الخطاب. وإذ يحيل نظام المعقولية المؤطر للخطاب - أي خطاب - إلى وحدة المجال المعرفي الذي تتبني داخله وحدات هذا الخطاب الصغرى، فإن ذلك لابد أن يتأدّى إلى أن تلك الوحدات الصغرى إنما تتجاوب فيما بينها في الكشف عن هذا المجال المعرفي الواحد. وإذا كان يمكن التمييز، فيما يتعلق بالخطاب الأشعري بين مستويين من الحضور؛ وأعني بهما مستوى الحضور النوعي في إطار الحقل المعرفي للعقائد الذي انبنى الخطاب داخله، ثم المستوى الأعم من الحضور في إطار الثقافة التي حقق هيمنته كاملة عليها، فإن ذلك يفرض لزوم التمييز بين ضربين من الوحدات الصغرى التي تحقق حضور الخطاب. فإذ تكون علوماً بأسرها، كالتفسير والحديث والفقه والتاريخ واللغة والبلاغة، هي الوحدات الصغرى التي تحقق الحضور الأعم للخطاب الأشعري على

صعيد الثقافة، فإن مسائل العقائد الجزئية، من قبيل الذات والصفات والأفعال والنبوات والإمامة وغيرها، هي التي تحقق الحضور النوعي للخطاب في العقائد. وإذا كانت كل هذه الوحدات الصغرى، سواء كانت علوماً بأسرها أو مجرد مباحث جزئية، تكشف عن وحدة المجال المعرفي الأشعري، فإن ذلك يحيل إلى إمكان الانتقال من القول الأشعري في الأنطولوجيا التي تمثل وحدة صغرى في الخطاب، إلى بناء القول في السياسة؛ التي جاء القول فيها مضمراً - بالرغم من كونها وحدة مؤسسة - داخل نفس الخطاب. والحق أن هذا الانتقال لا يبدو ممكناً فقط ابتداءً من انبنائهما ضمن فضاء نفس الخطاب، بل وضمن نفس الأفق التاريخي؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا الانتقال لا يكتفي بأن يجد منطقه ضمن حدود المعرفي، بل وأيضاً ضمن حدود التاريخي. فما يؤول إليه الخطاب على الصعيد المعرفي من إمكان هذا الانتقال (بما يحيل إليه من انسراب مفهوم الخرق والفوات من الأنطولوجي إلى السياسي)، تكاد تنتهي الممارسة السياسية التي انبنت على غياب القانون، إلى تحقيق حصوله، على الصعيد التاريخي. ولعله يستحيل من دون إمكان ذلك الانتقال تفسير بعض الإرباكات التي ينطوي عليها البناء الأنطولوجي الأشعري، والتي تكاد تجد ما يجعلها قابلة للفهم داخل البناء السياسي بالذات. ومن هنا أن ما يبدو من أن الأنطولوجي هو ما يحدد السياسي؛ وبما يعنيه ذلك من أولويته عليه، لا يحيط بطبيعة العلاقة بينهما، والتي يبدو فيها وكأن الأنطولوجي يتحدد بالسياسي أيضاً؛ وإلى حد أنه يجد كامل دلالته ومعناه في حضوره.

وإذ يحيل ذلك إلى أن البناء السياسي يمكن أن يكون هو الإطار الذي يجري التفكير في الأنطولوجي بحسب قواعده المسكوت عنها في الخطاب، على الرغم من فاعليتها الكاملة في الواقع، فإن ذلك ما تؤكده حقيقة أن أنطولوجيا الخرق والفوات الأشعرية لا يمكن فهمها، أو حتى التفكير فيها، بمعزل عن بناء سياسي يقوم كلياً على سطوة الخرق والفوات. وهنا يُصار إلى أنه إذا كان أهم ما يتأدّى إليه مفهوم المجال المعرفي أنه يعين حدود القابل - وغير القابل - للتفكير؛ وبما يعنيه ذلك من أن شيئاً لم يُفَكَرْ به بالفعل ضمن مجال معرفي ما، إلا أنه يكون قابلاً للتفكير فيه ابتداءً من دورانه في فلك هذا المجال وانضوائه تحته، فإنه يمكن القطع بأن قولاً أشعرياً في السياسة بحسب قاعدة الخرق والفوات وانقلاب الحال، هو مما يدخل في إطار القابل للتفكير فيه بالطبع. وليس من شك في أن قابلية التفكير في السياسة بحسب تلك القاعدة إنما يتأتى ابتداءً من اشتغالها (أي هذه القاعدة) في معظم الوحدات الصغرى المنضوية تحت سقف الخطاب الأشعري؛ وإلى حد ما يبدو من أنها تكاد تحدد مجاله المعرفي كلياً.

وانطلاقاً من نفس مفهوم المجال المعرفي فإنه يمكن المصير إلى أن فكرة الطبع؛ التي تؤسس للأنطولوجيا المعتزلية المبكرة عند أصحاب الطبائع بالذات، لا تقبل الفهم - بما تنطوي عليه من السعي إلى ترسيخ فكرة عالم ينتظمه القانون على الرغم من كونه مخلوقاً لله - خارج سعي المعتزلة إلى بناء عالم سياسي أكثر انضباطاً وعدالة. إن ذلك يعني أن تصور المعتزلة لعلاقة الله بالإنسان

تتضبط بقانون العدل؛ وبما يعنيه ذلك من ضرورة أن تتضبط علاقة الحاكم بالمحكوم، في المجال السياسي، بحسب نفس القانون، إنما يحدد طبيعة تصورهم لعلاقة اللّه بالعالم الطبيعي تتضبط بقانون الطبع.

وهكذا فإن انبناء السياسة بحسب العدل يحدد انبناء الطبيعة بحسب قانون الطبع، ومع إمكانية الانعكاس بالطبع. وبالرغم من تناقض ما يترتب على فرض قانوني العدل والطبع، كل في ميدانه - وأعني من حيث ما يترتب على قانون العدل من ضرورة الإرادة والاختيار في العالم الإنساني، في مقابل ما يترتب على قانون الطبع من اللزوم والحتم في المجال الطبيعي - فإنهما يتماثلان في التكشف عن جوهرية مفهوم القانون. فإن أفاد قانون العدل والحرية في إنقاذ الإنسان من براثن الجبر بما يعنيه من إهدار القانون والمعنى في الدين والأخلاق، فإن قانون الطبع والحتمية قد أفاد في إنقاذ العالم الطبيعي من فوضى الانقلاب والخرق والفوات. وإذن فإن السعي إلى فرض وترسيخ مفهوم القانون، في كل من عالمي السياسة والطبيعة، هو ما يجمع بين مفهومي العدل والطبع؛ وبما يعنيه ذلك من تجاوبهما الكامل داخل النظام المعرفي المعتزلي، وذلك بمثل ما هو التجاوب قد تبدى كاملاً أيضاً بين الخرق والفوات في كل من الطبيعة والسياسة داخل النظام الأشعري. وإذا كان تعيين كأنه فعل الوعي وماهيته لا ينفصل عن طبيعة بناء العالم، فإن ذلك يحيل إلى ضرب أعلى من التجاوب بين بناء العالم (الفيزيقي والسياسي) من جهة، وبين بناء الوعي من جهة أخرى.

من بناء الوعي إلى بناء العالم وتصوره:

إذا كان قد بدا أن سعياً للانفلات من سطوة الأشعرية هو مما يستحيل تماماً إلا عبر مقاربة لها، تتجاوز مضمونها ومحتواها (وقد بدا أن نقدهما أوحتى تقويضهما لا يمنع من إعادة إنتاجها) إلى صميم بنيتها ونظامها الأعمق، فإن نقطة البدء في هذه المقاربة لابد أن تنطلق من ضرورة الإحاطة ببناء فعل الوعي داخلها (أي الأشعرية)، ليس فقط لأن بناء الوعي هو نقطة البدء في بناء النظام الأشعري بأسره[1]، بل ولأن طبيعة تصوره قد انعكست بقوة على بناء معظم العناصر الجزئية التي تشكل مجمل المنظومة الأشعرية.

ولعل أول ما يمكن ملاحظته هنا أن التصور الأشعري لمفهوم الوعي يكاد أن يقف به عند حدود كونه مجرد نوع من الاستدلال الفقير الذي يقتصر عمل الوعي ضمنه على مجرد " الإحاطة بوجه تعلق الدليل بمدلوله"[2].

فإذ العلم (الذي جرى التنويه بأن المقصود به طرائق وآليات إنتاجه؛ أو فعل الوعي، وليس أبداً مضمونه) ينقسم - حسب

(1) فإذا كان "أول ما يجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم النظر في معرفة الله وحقيقة توحيده (إلا بها)، فإن أول ذلك هو القول في العلم وأحكامه ومراتبه"، وبالطبع مع ملاحظة أن المقصود من مصطلح العلم هنا ليس أبداً محتواه، بل طرائق وآليات إنتاجه، وبما يعني أن بناء الوعي هو القصد. أنظر: الباقلاني: الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، نشرة الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث) القاهرة 1369، ص12.

(2) الجويني: الشامل فى أصول الدين، تحقيق: هيلموت كلوبفر (دار العرب) القاهرة 1989 ص21 .

الأشاعرة - إلى علم ضروري وآخر نظري، فإن تعريفهم للعلم الضروري بأنه "علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أُكره العالِم به على وجوده لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء"[1]، يكاد يخرج بهذا الضرب من العلم عن حدود مفهوم الوعي من حيث هو نشاط وفاعلية للعقل (يمارس خلالها ضروباً من التحليل والتركيب والتجريد والتصنيف والمقارنة وغيرها)، بينما الإدراك يكون - بحسب هذا التصور للعلم الضروري - معزولاً عن أي فعالية إنسانية ابتداءً من أنه "مما أُكره العالِم به على وجوده"، ومن غير أن يمكنه "الخروج عنه، أو الشك في متعلقه". وفي المقابل، فإن تعريف العلم النظري بأنه " ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة، ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه"[2]، يكاد يطابقه مع مفهوم الوعي على نحو كامل؛ وأعني من حيث يبدو نشاطاً للعقل تتجلى فيه فعاليته عبر الفكر والروية والنظر والشك وغيرها. ومن هنا أن حدود هذا العلم النظري - وليس الضروري - تمثل المجال لأي سعي إلى اكتناه طبيعة فعل الوعي وحدوده في النظام الأشعري. فإذ يخرج العلم الضروري عن كونه مقدوراً للإنسان لأنه "يلزم نفسه لزوماً لا انفكاك منه"، وبالتالي فإنه ليس ثمة من فاعلية للإنسان ضمنه أبداً؛ فإن للإنسان - في

---

(1) الباقلانى: التمهيد، ضبطه وقدّم له وعلّق عليه محمود الخضيرى، محمد عبد الهادى أبوريدة (دار الفكر العربى) القاهرة1947 ص35

(2) الباقلانى: الإنصاف فيما يجب إعتقاده، (سبق ذكره) ص13 .

إطار العلم النظري - "قدرة محدثة عليه"[1] وبالطبع فإن هذه القدرة، أياً كان مُحدثها، هي السمة الجوهرية للوعي من حيث هو نشاط وفاعلية للإنسان. لكنه يبقى أن ما صارت إليه الأشعرية من اختزال هذا العلم النظري في مجرد الاستدلال - انطلاقاً من "أن كل ما عدا (العلم الضروري) هو علم استدلال"[2] - كان لابد أن يئول إلى إفقار مفهوم الوعي، أو حتى إهداره، على نحو كامل.

فإذ الاستدلال "هو نظر (المستدل) في الدليل وطلبه به علم ما غاب عنه"[3]، فإن ما صاروا إليه من "إن الدليل هو ما أمكن أن يُتوصَل بصحيح النظر فيه إلى ما لا يُعلم باضطرار"[4]، إنما يكشف عن تمييز أشعري في "النظر" بين صحيح وفاسد[5]؛ وهو التمييز الكاشف، بدوره، عن أن النظر ليس أبداً فاعلية حرة، بقدر ما هو فاعلية مقيدة ومشروطة بشيء خارجها. إذ الحق أن معيار صحة النظر أو فساده لا يقوم داخله، أو يرجع إلى علة في ذاته، بقدر ما يقوم هذا المعيار خارجه؛ وأعني فيما ينتجه ويفضي إليه. فإذ مضى "الجويني" إلى أن "أول ما يجب على العاقل (هو) القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم"[6]، فإنه كان يحدد

---

(1) الباقلانى: التمهيد، (سبق ذكره) ص36.

(2) الباقلانى: الإنصاف، (سبق ذكره) ص13.

(3) المصدر السابق، ص14 .

(4) المصدر السابق، ص14 .

(5) "فالنظر ينقسم إلى الصحيح وإلى الفاسد". أنظر: الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكيبة الخانجى) القاهرة 1950 ص3 .

(6) المصدر السابق، ص3 .

ماهية النظر الصحيح بأنه المفضي إلى العلم بخلق العالم وحدوثه؛ الأمر الذي يلزم عنه أن النظر إذا أفضى إلى القول بما يُضاد خلق العالم وحدوثه يكون نظراً فاسداً لا محالة، وعلى نحو يكون فيه ما يئول إليه النظر علماً بحدوث العالم أو قولاً بقِدَمه هو الأصل في صحته أو فساده؛ وبما يعني أن القيمة (صحةً أو فساداً) تُضاف إلى النظر بما هو فعل معرفي من شيء خارجه. وأعني من نوع المضمون المعرفي الذي يُفترض أن هذا الفعل يثبته وينتهي إليه؛ حيث المضمون الذي يئول إليه النظر يبقى خارجياً بالنسبة له (أي النظر) كفعل. وإذا كان ذلك مما يتفق مع حقيقة أن "القيمة" تُضاف أبداً من الخارج في النسق الأشعري، لأن شيئاً في هذا النسق لا يتعيَّن بذاته أو يتقوَّم بنفسه؛ فإنه يبقى أن ذلك الشيء من الخارج الذي يحدد ماهية النظر أو فعل الوعي، ويضفي عليه نوع قيمته لا يكون، هو نفسه، نتاجاً للوعي في الحقيقة، بل إنه يبدو - حسب الأشاعرة - مرتبطاً بما يسبق الوعي ويتخطاه، بل ويفرض نفسه عليه موجهاً ومحدداً لكيفية اشتغاله. إن ذلك يعني أن الوعي لا يجد نفسه، فحسب، في مواجهة "دليل" لا يملك بإزائه إمكانية أن يستدل منه على نحو غير مشروط، بل إنه يجد نفسه أيضاً في مواجهة "المدلول" الذي ليس من عمل للوعي بإزائه إلا العثور على وجه الدلالة عليه من الدليل؛ حيث "النظر الصحيح - على قول الجويني - هو كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل"[1]. والغريب حقاً أن إمكانية العثور على هذا الوجه (الذي يدل منه الدليل على المدلول) لا تقوم - حسب

(1) المصدر السابق، ص 3 .

الأشاعرة - إلا مع العلم المسبق بالمدلول؛ لأنه "لما كان للدليل وجه يقتضي العلم، لم يُتصور العثور عليه إلا مع العلم بالمدلول"[1]؛ ويعني بعبارة أصرح أنه "لا يُتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول (أولاً)"[2]. وبالطبع فإن مثل هذا العلم المسبق أو القبلي (Priori) بالمدلول (الذي يوجه الوعي للعثور على الوجه الذي يدل منه الدليل عليه) لا يمكن أن يكون من الوعي، بل من شيء يتجاوزه ويتخطاه ويفرض نفسه عليه. وليس من شيء أبداً يسبق الوعي ويتخطاه - حسب الأشاعرة - إلا السمع أو النقل. وإذن فإنه العلم من مصدر مفارق يفرض نفسه على الوعي ويوجهه كلياً. ولعل هذه الهيمنة على النظر أو الوعي تبلغ مداها بما جرى المصير إليه من أن "النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع"[3]؛ وبما يعني أن أمر الهيمنة على الوعي لا يقف عند مجرد تحديد كل من مضمونه وكيفية اشتغاله، بل ويتجاوز إلى حد تقرير وجوب هذا الاشتغال ذاته. والحق أن ارتهان الوعي لهذا الذي يجاوزه يتجلى صريحاً فيما صار الأشاعرة إليه من إن إفادة النظر للعلم إنما تتأتى من أن "اللّٰه تعالى يخلق العلم عقيب تمام النظر بطريق إجراء العادة، أي تكرار ذلك دائماً من غير وجوب، بل مع جواز أن لا يخلقه على طريق خرق العادة لاستناد جميع الممكنات إلى قدرة اللّٰه تعالى واختياره ابتداءً، وأثر المختار لا يكون واجباً. وافترق أهل هذا المذهب فرقتين، فمنهم من جعله (أي العلم) بمحض القدرة القديمة، من غير أن تتعلق به

---

(1) الجويني: الشامل، (سبق ذكره) ص15.

(2) المصدر السابق، ص20 .

(3) الجويني: الإرشاد (سبق ذكره) ص8 .

قدرة العبد، وإنما قدرته على إحضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة، ومنهم من جعله كسبياً مقدوراً[1] (على طريقة الكسب الأشعري الذي لا يفارق فيه الفعل كونه خلقاً من اللّه وكسباً من الإنسان). وهكذا فإن علاقة الوعي بما يفضي إليه من العلم هي أيضاً مما يقبل الفوات والخرق؛ وبما يعني أنها علاقة هشة ولا تنطوي على أي ضرورة ابتداءً من أن العلم إنما يحصل عقيب النظر أو حتى معه، وليس أبداً بسببه، لأن النظر - أو فعل الوعي -"لا يولِّد العلم ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها"[2]. ومن هنا أن "معنى تضمُّن النظر للعلم، أنهما بحال لو قُدِّر انتفاء مضاد العلم، لم ينفك النظر الصحيح عنه (يعني عن العلم) من غير إيجاب أوتوليد، مع أنه لا يحصل إلا معه"[3]. وإذ يرتبط هذا الإقصاء للإيجاب والضرورة عن علاقة الوعي أو النظر بما يتعلق بهما من العلم، بإدراج كل ما يحصل عقيب فعل النظر أو معه ضمن فئة الممكنات "التي تستند جميعاً إلى قدرة اللّه واختياره"؛ فإن ذلك يعني أن العلم المتحصِّل عقب النظر إنما يجد ما يؤسسه - حسب الأشاعرة - في مجرد الإرادة المتعالية للّه، وليس أبداً في تعلُّقه بفعل النظر أو الوعي. وفضلاً عما يتكشَّف عنه ذلك من صورية الوعي وهشاشته، فإنه يبقى أن هذا التصور لعلاقة الوعي بمتعلَّقه تنبني على قاعدة الخرق والفوات، سوف يتجاوب على نحو كامل، مع ما سيكشف عنه

---

(1) محمد الحسيني الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ط1، 1939 ص 16.

(2) الجويني: الإرشاد (سبق ذكره) ص 6.

(3) الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (سبق ذكره) ص7.المصدر السابق، ص20.

التحليل - لاحقاً - من تصور الخرق والفوات ينتظم بناء كل من العالم الطبيعي والعالم السياسي عند الأشاعرة. وإذ يحيل ذلك إلى أن بناء الوعي عند الأشاعرة يعكس، ثم ينعكس (هو نفسه) في بناء كل من العالمين الطبيعي والسياسي؛ وأعني من حيث أن الخرق والفوات ينتظم بناءها جميعاً، فإنه يكشف عن الإنتظام البنيوي لكل عناصر العالم الأشعري بحسب قاعدة الخرق والفوات التي يستحيل معها أن يشتغل قانون أو تحضر ضرورة.

وهكذا يئول النظام الأشعري، لا إلى مجرد الإفقار الكامل للوعي؛ وأعني من حيث تكريس تبعيته لمصدر مفارق، بل وإلى ما يشبه نفيه وإلغاءه، لأنه "لو أحدث اللّه السموات والأرض ولم يُحدِث عاقلاً ينظر ويستدل، فلا تخلو الحوادث إما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين أو لا تكون أدلة، فإن لم تكن أدلة وجب أن لا تدل أيضاً عند وجود العقلاء، إذ من المستحيل انتفاء صفة نفس في حال وثبوتها في أخرى"[1]؛ وبما يعني أن كينونة الدليل غير مشروطة بحضور العقلاء، بل إنها تكون قائمة (أعني أنطولوجياً) حتى في حال غيابهم وانتفاء وعيهم. ولكن ذلك لا يعني أبداً إضفاء أي قيمة على الدليل في معية المدلول وبإزائه؛ حيث "الدليل لا يتضمن المدلول.....، لأنّا لو قلنا إن العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى، لزمنا أن نقول إنه يتضمنه ويقتضيه ويوجبه، وذلك مستحيل، إذ الباري سبحانه غير مُقتضى ولا موجب ....، (وإذن) فإن الدليل يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه، والإحاطة بوجه تعلق الدليل بمدلوله يتضمن العلم، وهذا لا يتضمن

(1) المصدر السابق، ص20.

رجوع العلم والتعلق إلى الدليل"[1]. إذ الدليل مجرد أمارة أوإشارة - بحسب الباقلاني[2] - يُتوصل بها إلى ما ورائها (أعني المدلول)، والأمارة من حيث هي مجرد آداة، لا يمكن أن تكون أساساً للعلم، بل العلم يرجع إلى ما يقوم وراءها. وبالطبع فإنه ليس من شيء يقوم وراءها إلا ما تدل عليه، أو المدلول (الذي هو "اللّه" هنا)، والذي لابد أن العلم وتعلُّق الدليل به يرجعان إليه وحده.

وإذن فإنه الإفقار للدليل - الذي هو العالم الحادث بالطبع، والذي لا يرجع إليه العلم، تماماً كما أنه لا يرجع للوعي الذي تم إفقاره أيضاً - هو جوهر ما ينتهي إليه النظام الأشعري. والحق أن كون العلم لا يرجع - هكذا - إلى أيٍ من الدليل (العالم) أو نظر المستدل (الوعي)، إنما يحيلُ إلى الأولوية المطلقة للمدلول (وهو المطلق خارج العالم) الذي يترفَّع ضمن سياق علاقة مع الدليل (العالم) والمستدل (الوعي) تتبني على نفي أي حضور فعال لهما؛ وأعني من حيث يتحدد وضع العالم داخل هذه العلاقة - على فرض أنها حقاً علاقة - كمجرد دليل أو أمارة، فيما يتحدد عمل الوعي في مجرد الإحاطة بوجه تعلُّق هذه الأمارة بالمدلول أو الصانع سبحانه. ومن هنا أن الوعي، في كليته، لا يتجاوز في علاقته مع العالم حدود الانشغال ببيان وجه دلالته على ما يتجاوزه، وليس بالكشف عن قوانين كامنة تفسره و تنكشف دلالتها ضمن حدوده[3].

---

(1) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(2) الباقلاني : التمهيد ، (سبق ذكره) ص39 .

(3) ولعل متابعة للإعلاميات العربية لتكشف عن طغيان هذا النوع من الوعى البليد الذى تكرست لإشباعه صفحات جرائد وبرامج، بل وحتى محطات تلفزة وإذاعة .

وإذا كان توظيفاً لمفردات الأصول (والعلم الذي تسيّدته الأشعرية؛ أعني علم أصول الدين، يستمد تسميته من الانتساب إليها) يتكشف عن تعيُّن المدلول كأصل أولي، فإن العالم لابد أن يتبدى، في مواجهته، كمجرد فرع يستفيد كامل حضوره ومعناه من مجرد انطوائه على أوجه الدلالة على هذا المدلول/الأصل، ومن دون أن يكون منطوياً في ذاته وضمن حدوده على قانونه ومعناه؛ لأن العالم حين ينتصب كمجرد "دليل"، وتغدو ظواهره مجرد أوجه للدلالة، فإن ذلك يعني أن معنى الظاهرة - أي ظاهرة - لا يقوم فيها، أو حتى في العالم الذي ينطويها، بل يقع دوماً خارجهما؛ وأعني في ما يدلان عليه أو يشيران إليه، باعتبارهما علامة عليه.

وهنا يُشار إلى حقيقة الانحلال اللغوي للعالم والعلامة إلى جذر معجمي واحد (عَلَم)؛ الأمر الذي يتجاوب مع تصور العالم مجرد دال أو علامة[1]، حيث العلامة بدورها هي شيء عارض ويظل معناه خارجه على الدوام. وهكذا فإن كون "المدلول" هو الواقعة الأولى

---

(1) وهو التصور الذى تواتر فى الكتابات الأشعرية؛ حيث مضى "الجوينى" إلى أن"العالم مشتق من العلم، والعلامة. وإنما سُمى (العلم): علماً، لأنه أمارة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك (العالم) بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه- دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى". أنظر: الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: فوقية حسين محمود (الدار المصرية للتأليف والترجمة) القاهرة ط1، 1965ص76. وهو نفس ما أكده البغدادى حين أشار إلى "أن العالم مأخوذ من "العَلَم" الذى هو العلامة، وهذا- على قوله أصح لأن كل ما فى العالم علامة ودلالة على صانعه" أنظر: البغدادى: أصول الدين (مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية) إستانبول- 1928ص34. ومن هنا ما أورده "الجرجانى" من أن العالم "عبارة عما يُعلم به الشئ"؛ وبما يعنى أنه علامة على شئ وراءه. أنظر: الجرجانى: التعريفات (مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى)، القاهرة،1938ص126.

التي يجد الوعي نفسه في مواجهتها غير قادر على الانفلات من سطوتها، لا يئول إلى مجرد إفقاره (أي الوعي) فقط، بل ويئول كذلك إلى إفقار "العالم" الذي يُقصي منه القانون والمعنى ليبقى مجرد علامة لا قيمة لها إلا من حيث تدل على ما وراءها. ولعل ذلك هو ما أدركه إبن خلدون، حين مضى إلى أنه إذا كان "الجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعضٌ من هذه الكائنات، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم (الذي هو المتكلم الأشعري بالأساس)، وهو (الفيلسوف) ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن (يعني بحسب قوانين الحركة والسكون)، والمتكلم (الأشعري دوماً) ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد"[1]. وهكذا فإنه ليس ثمة، عند المتكلم، من حضور للعالم أو الوجود على العموم، إلا من حيث كونهما يدلان على ما يتعداهما ويقوم وراءهما.

وبالطبع فإن هذا التحديد لفعل الوعي ابتداءً، هو ما يؤسس لآلية إنتاج المعرفة، لا داخل النسق الأشعري فقط، بل - بالأحرى - داخل الثقافة بأسرها؛ والتي كان لابد أن يتحول فعل المعرفة فيها، تبعاً لذلك، إلى مجرد نوع من الانتقال الفقير من "فرع" يستفيد حضوره ودلالته من إلحاقه "بأصل" يقوم سابقاً عليه، أو من "دليل" هو

---

(1) إبن خلدون: المقدمة، نشرة على عبدالواحد وافى (دار نهضة مصر) القاهرة، ط3، د.ت، ج3، ص 1082.

مجرد أثر وعلامة على "مدلول" هو مصدر المعنى وأصل الدلالة؛ وذلك في سياق نوع من المقايسة التي لا يتجاوز السعي فيها حدود تكريس سلطة الأصل/المدلول، التي هي القناع المعرفي لسلطة الأب/المستبد؛ وأعني بالطبع أن سلطة المستبد قد بدأت من هنا سيرورة التخفي وراء سلطة هذا الأصل الذي ظل يعمل للآن كقناع معرفي لها. فإذ الأصل "هو ما يُبتني عليه غيره"[1]؛ وبما يعنيه ذلك من أوليّته ومفارقته وعدم قابليته للتغيّر لقيامه بذاته في غير حاجة لغيره مع احتياج الغير له، فإنه يكاد - هكذا - أن يختزل كل سمات الاستبداد العربي وملامحه التي تنطق بها قسمات حكّام أو أنصاف ألهة لا يعرفون، في تسلطهم على مقادير هذا العالم البائس، أي غياب.

والحق أن هذا الحضور للعالم كمجرد دليل وعلامة كان لابد أن يحدد طبيعة كل من تصوره وبنائه في النسق الأشعري. لقد كان لزاماً، إذن، أن يتبلور تصور العالم داخل النسق بوصفه "كل موجود سوى الله، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها، في تركيبها، وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، هي (وغيرها مما ينحل إليه العالم من عناصر أولية) متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يُعاين أو يُفرض منا، صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاضٍ بأن تلك الأجسام المشكَلة، لا يستحيل فرض تشكُّلها على هيئة أخرى. وما سكن منها لم يحل العقل تحرّكه.

---

(1) الجرجاني: التعريفات (سبق ذكره) ص22.

وما تحرك منها لم يحل سكونه، وما صُودف مرتفعاً إلى منتهى سمك من الجو لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره (دورانه) نائياً عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها...(وبما يعني أنه لا شيء البتة إلا ويقبل الخرق والفوات والانقلاب على خلاف الهيئة والحال، وكل ذلك ليس من نفسه طبعاً، بل من غيره لأنه إذ) يتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على العالم جميعه، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه. فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحال القضاء بقدمه وتقرر أنه: مفتقر إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه. وإنما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه عن مقتضى يقتضيه. فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتضى (أو مؤثر)"[1]. وهكذا فإن الخرق والفوات وإمكان انقلاب الهيئة والحال هو جوهر ما يمكن للعقل أن يقضي به على العالم ابتداءً من ثبوت حكم الجواز لكل ما فيه. ولأن حكم الجواز للعالم لازم عن تصوره (أي العالم) هو ما سوى الله الذي يستقل وحده بوجوب الوجود وضرورته، فإن ذلك يعني أن نقطة البدء في تصور العالم، بحسب الأشاعرة، إنما تنطلق من مغايرته مع الله، وعلى نحو يكون فيه تصوره مجرد فرع عن تصور الله. وبالطبع فإن ذلك يتجاوب مع حضور العالم المُشار إليه، في النسق

---

(1) الجوينى: العقيدة النظامية، نشرة أحمد حجازى السقا، (مكيبة الكليات الأزهرية القاهرة 1979 ص16 .

الأشعري، كمجرد "دليل" هو - بدوره - فرع عن تصور "مدلول" يقوم سابقاً عليه.

والمُلاحظ أن هذا التصورالذي يؤسس، لم يزل، لكيفية حضور العالم في الوعي المعاصر، كان لابد أن يئول، بدوره، إلى بناءٍ للعالم على نحو من الخواء والانفصال والتفتت والافتقار الكامل لما يتقوَّم به ذاتياً. إذ الحق أنه كان لزاماً أن ينحل بناء العالم، بحسب هذا التصور، إلى أجزاء تتناهى، لأنه " لا يمكن - حسب واحدٍ من ورثة النسق الكبار - إحاطة شاملة إلا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم إلى جزء لا يتجزأ"[1].

وإذا كانت تلك الأجزاء التي لا تتجزأ هي اللبنة الأولى في بناء العالم، فإنه كان لابد من تصورها لا تعلُق بينها أو تداخل أو اتصال، بل ليس بينها إلا التفتت والانفصال الذي يسمح وحده بكل ما هو ممكن من الخرق والفوات وانقلاب الهيئة والحال. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان القصد من رد العالم إلى تلك الأجزاء التي تتناهى ولا تتجزأ، هو التنزُّل بالعالم إلى وضعية التناهي ليقع في قبضة العلم المحيط والقدرة المطلقة لذات تقف خارجه، وبكيفية لا يقدر معها أبداً على الفعل خارج سياق هيمنتها الشاملة؛ فإن تحقيق هذه الهيمنة على ما ينتهي إليه التناهي من جواهر فردة (أو أجزاء لا تتجزأ) وأعراض يكون أولى لا محالة.

---

(1) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (دار المعارف بمصر) ط 7 القاهرة 1977 ص473.

وضمن سياق هذه الهيمنة، فإنه كان لزاماً أن يتخلى الجوهر عن حمولته الفلسفية التي تحيل إلى تقوّمه بذاته وفعله بطبعه، ليتزوَّد بحمولة مغايرة تناسب وضعه تحت الهيمنة. ومن هنا ذلك التصور للجوهر، في النسق الأشعري، لا باعتباره - على قول الفلاسفة - "ما قام بنفسه، فهو متقوّم بذاته ومتعيّن بماهيته"، بل باعتباره "ما يقبل العَرَض قبولاً يستحيل معه أن ينفك جوهر عن عَرَض"[1]. وهكذا فإن حقيقة الجوهر لا تُستفاد من عين ذاته، بل من كونه محلاً لغيره (أو العَرَضِ). وبالطبع فإن حضورهما معاً يُستفاد من "أن لهما مدخلية تامة في الأدلة (على اللّه)"، وذلك على قول من أدرك، ترتيباً على تلك المدخلية، ضرورة "التكلُّم عليهما، قبل التكلُّم على إثبات الصانع"[2].

والغريب حقاً أن النسق قد استدعى هذا الترابط بين كل من الجوهر والعَرَض، لا من أجل صهرهما في هوية واحدة " تكون فيها الأعراض - على قول أحد المعتزلة - من فعل الأجسام أو الجواهر طباعاً"[3]، بل بقصد إفساح المجال أمام تصدعهما وانهيارهما معاً؛ وذلك من حيث أن "الأعراض هي التي لا يصح بقاءها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها"[4].

---

(1) الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (سبق ذكره) ص77، وكذا: الشامل فى أصول الدين (سبق ذكره) ص48، وكذا: الإرشاد (سبق ذكره) ص17.

(2) الظواهرى: التحقيق التام فى علم الكلام، (سبق ذكره) ص42 .

(3) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، نشرة: نيبرج (لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة 1935ص53.

(4) الباقلانى: التمهيد (سبق ذكره) ص42.

وهكذا فإنها وجود إلى الانعدام والبطلان الذي كان لابد أن يطال الجواهر أيضاً ابتداءً من عدم قابليتها للانفكاك عنها؛ وهو الضرب من الانعدام الذي راح يجد ما يؤسسه في التصور الأشعري للزمان هو "مجموع ذرات او آنات (لا تتجزأ)، يحدث الواحد منها بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر"[1]. وإذ الآن، هكذا، هو وحدة منفصلة وقائمة بذاتها، ولا صلة البتة بينها، كوحدة، وبين ما يسبقها أو يلحقها من آنات، فإن ذلك يعني أن هوة من الفراغ أو العدم - حتى لو كانت وهمية وغير محسوسة - لابد أن تقوم بين كل آن وآخر من آنات هذا الزمان؛ وهي هوة يسقط العَرَض - ومعه الجوهر الذي لا ينفك عنه - ويتهاوى فيها، فيبطل وينعدم. وبالطبع فإنه كان لازماً أن يدخل العدم، هكذا، إلى بناء العالم من خلال هذا الزمان الذي تنفصل وتتقطع آناته. ولعل هذه الإضافة للعدم إلى الزمان إنما ترتبط بالسعي إلى إظهار أثر القدرة المطلقة الذي "لابد أن يكون وجودياً، حيث لا تتعلق القدرة بالعدم"[2]، بل بمجرد الإيجاد والإحداث. وهو من نوع الإيجاد والإحداث المستمر الذي لا يتوقف، ليس فقط لأن الإعدام المنسرب إلى بناء العالم من طبيعة بناء الزمان لا يتوقف بدوره، بل - والأهم - لأنه "يلزم استغناء العالم حال بقائه (بنفسه) عن الصانع"[3].

---

(1) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج 1(دار المعارف بمصر) القاهرة ط 7 - 1977، ص 475.

(2) محمد نووى بن عمر الجاوى: شرح الدر الفريد فى عقائد أهل التوحيد (مكتبة الحلبى) القاهرة، 1954، ص 21.

(3) السيد السند: شرح المواقف للإيجى (طبعة بولاق)، مصر،1266 هـ ، ص199.

ومن هنا ضرورة "الخلق المستمر" للعالم حتى لا يستغني، حال بقائه بنفسه، عن الصانع من جهة، وحتى لا ينقطع عن البقاء في حال عدم تجدد أعراضه من جهة أخرى. ولأن هذا التجدد للأعراض (وهو أساس الخلق المستمر والمتجدد للعالم) "هو للقادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده"(1)، فإن ذلك يعني أنها محض الإرادة منفكة عن أي تحديدات أو سنن، وليس سواها، هي ما يفعل في العالم، لا عند واحدة من لحظاته فحسب، بل في كل آن من آنات زمانه.

وفي كلمة واحدة، فإنها "مطلق الإرادة"، وليس "قانون العقل والحكمة" هي ما يحدد تصور العالم الأشعري وبنائه بحسب.

والحق أن هذا التصور للعالم متلاشياً في قبضة الإرادة لم يكن أبداً من مقتضيات العقيدة، بقدر ما كان من لوازم السياسة وضروراتها. إذ الحق أنه ليس مما يتعارض أبداً ومقتضيات العقيدة أن يكون الله قد خلق العالم لمرةٍ واحدةٍ فقط، ثم أمده بقوانين ثابتة وسنن شاملة، تحفظ وجوده وتنظم حركته، هي انعكاس لعلمه وحكمته، ومن دون أن يكون بقاء العالم موقوفاً على التدخل المباشر من الله في كل لحظة؛ وبكيفية يكون معها "نظام القانون" وليس "مطلق الإرادة" هو ما ينتظم علاقتهما ويحددها(2).

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) حين "ظهرت فى هذه العصور الأخيرة، الفلسفة الحديثة، التى خالف فيها أربابها طريقة أسلافهم الفلاسفة المتقدمين، وإعتمدوا فى ذلك أصولاً فى الرياضيات والطبيعيات

والملاحظ أنه وحتى حين اتسع الخطاب لمفهوم "القانون"، فإن ذلك لم يمنعه من نزع التأثير والفاعلية عن هذه القوانين ابتداءً من أنه: "لدى تدقيق النظر والبحث في الأدلة العقلية، وملاحظة عظيم قدرته سبحانه، وكمال علمه، وتدبر عجائب صنعه، ظهر لنا معشر أهل السنة والجماعة، أن جميع تلك الأسباب والقوانين التي وضعها الله سبحانه، وجرت عادته في إحداث الحوادث عندها ما هي إلا عادية، بمعنى أن عادته تعالى جرت بإحداث الحوادث عندها لا بتأثيرها، وأن الزمن الذي خُص لتكوّنها وحدوثها ما هو إلا عادي أيضاً، وهو سبحانه وتعالى قادر على إحداث تلك الحوادث بدون تلك الأسباب والقوانين"[1]. والحق إن هذا الإلغاء لفاعلية القوانين وتأثيرها إنما يرتبط، في العمق، بالإلحاح الدائم على تفعيل "مطلق الإرادة" على حساب "مقتضى العلم والحكمة". وإذ يرتبط هذا التفعيل للإرادة مطلقة من أي تحديد، وبما يترتب على ذلك من نفي القانون، باستحالة أن تتحدد الإرادة الإلهية بقانون العالم خارجها؛ فإن ذلك

لم تُعرف قبل هذا الحين، وإنتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام، ونشأت عنها شُبه لم تكن معهودة فى غابر الأعوام، وصار كل عاقل يخشى على إيمان الضعفاء من غوائل هذه الشُبه الجديدة، فتجدد الإحتياج إلى إستئناف الردود السديدة، وتأليف كتب فى حفظ الإيمان مفيدة"، فإن الخطاب قد وجد نفسه، مضطراً، للإتساع لفكرة " أنّا وجدنا أنه سبحانه قد وضع فى تكوين هذه الكائنات، وتصوير تلك العوالم أسباباً وقوانين، جرت عادته تعالى فى إحداث هذه الحوادث عندها". أنظر: حسين أفندى الجسر: الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية (مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى) القاهرة ط2 ص43،4. إن ذلك يعنى أن فكرة القانون قد تبلورت تحت ضغوط الفكر الحديث، وأن حضورها لم يتجاوز حدود رد الشُبه وحفظ الإيمان، وليس التفغيل الحق للفكرة.

(1) حسين أفندى الجسر: الحصون الحميدية (سبق ذكره) ص43.

يتجاهل حقيقة ان "قانون العالم" هو انعكاس لعلم الذات الإلهية وحكمتها، وبما يعني أن الإرادة تتحدد بالعلم والحكمة، وليس أبداً بشئ خارجها. وإذن فالأمر لا يتعلق بتحديدات للذات من خارجها، بقدر ما هي الذات تتحدد بقانونها الخاص. ومن هنا أن هذا التصور الأشعري، الذي ينبني على أولوية "الإرادة" - مطلقة من كل تحديد - على "العلم والحكمة"، تفعل من خلالهما الذات ويتعيّن حضورها في العالم، لا يمكن أن يكون مما تفرضه طبيعة الذات وماهيتها، بل إنه يئول - فيما يبدو - إلى التشويش على ماهية هذه الذات؛ وأعني من حيث تصورها مُعراة من قانون ينتظم فعلها. والملاحظ أن الخطاب حين جوبه بما يئول إليه هذا الإطلاق للإرادة، على حساب العلم، من شناعات، أظهر من الارتباك ما بدا معه مضطراً إلى تصور العلم قائماً قبل الإرادة متقدماً عليها.

فإذ ينبني إطلاق الإرادة - حسب الخطاب - على لزوم حكم "الجواز" للعالم، وبما يترتب عليه من نفي "الضرورة"، أو القطع - بلغة الخطاب - بأن: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، وهلمَّ جرّا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها (هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه

ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت"[1]، لأن القول بعكس ذلك يلزم عنه" أن اللّه تعالى لا يفعل بالإرادة"[2]، فإن الخطاب، وقد "أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضافها إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معيَّن، بل أمكن تفننه وتنوّعه"[3]، لم يجد إلا أن يفترض ضرباً من "العلم" المسبق المتعدي للإرادة والسابق عليها، ليحول دون ارتكاب محالات شنيعة يئول إليها لزوم حكم الجواز للعالم.

وهكذا فإن شناعات يجر إليها إنكار الضرورة، من قبيل أن "يُجوُّز كل واحد منا، أن يكون بين يديه سباعٌ ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله، وهو لا يراها، لأن اللّه تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته، فليجوُّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته، غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً، ولو ترك غلاماً في بيته، فليجوُّز انقلابه كلباً، أو ترك الرماد فليجوُّز مسكاً، وانقلاب الحجر ذهباً، والذهب حجراً، وإذا سئل عن شيء من هذا، فينبغي أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً، ولعله الآن فرس، قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه، وإني تركت في البيت جرة من الماء، ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح، فإن

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، 1955، ص 225.

(2) المصدر السابق، ص 229 .

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الله تعالى قادر على كل شيء ممكن، فلابد من التردد فيه"[1]، قد دفعت الخطاب إلى التراجع تحت وطأة ضغوطها العنيدة إلى أنه "لا مانع من أن تكون هذه الأشياء ممكنة في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعلها في بعض (وبالأحرى معظم) الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعلها في تلك الأوقات"[2]. وهكذا راح الخطاب ينصاع لما سعى إلى الإفلات منه دوماً؛ وأعني أنه قد إضطُر لقبول تصور الإرادة تتحدد بضرب من العلم المسبق - الذي يستحيل العالم من دونه إلى ساحة للمحال والفوضى - بعدم حصول هذه المحالات إلا في أوقات مخصوصة.

والحق أن رضوخ الخطاب لهذه الضغوط والإرباكات التي عرضت له، ضمن مجال اشتغاله الديني، نتيجة إصراره على إطلاق الإرادة مُعراة، ولو من مجرد "منهج مخصوص معيَّن" تفعل بحسبه، ليكشف عن كون الباعث الأعمق لهذا الإطلاق، بكل ما يترتب عليه من المحال والفوضى، إنما يقوم خارج حدود مجال "الديني"، الذي لم يكن لشيء أن يحضر فاعلاً خارج حدوده - بل داخلها، وحتى في قلبها، وهو الأهم - إلا "السياسي". وهكذا فإنه إذا كان قد تجلى واضحاً أن فروض الديني وضروراته لا تقدر على تفسير بناء الأنطولوجيا الأشعرية؛ بل إن بناءها قد تأدى إلى شناعات تطال هذا الديني وفروضه، فإنه لم يعد إلا أن السياسي هو ما يقدر على تفسير هذا النوع من البناء القائم على الخرق والفوات. ولأن هذا السياسي لا

---

(1) المصدر السابق، ص229-230.

(2) المصدر السابق، ص 231.

يحضر ممارساً لدوره على نحو مباشر، بل من وراء قناع الديني وحجابه، فإن ذلك يؤول إلى ضرورة اكتناه جوهر وطبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام؛ وهي العلاقة التي قد تجعلها المقارنة مع نظيرتها في المسيحية أكثر وضوحاً وجلاءاً. إذ الحق أن تحليلاً لمسار العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام يكاد يتكشَّف عن مركزية الدور الذي لعبه السياسي في مسار هذه العلاقة؛ وإلى حد تبلور الديني في قلبه. ولعل هذا المسار يتمايز كلياً عن ذلك الذي اتخذته العلاقة نفسها في المسيحية.

مسار العلاقة بين الديني والسياسي:

إذا كان تفكيك التجربة التاريخية للإسلام يتكشَّف عن أن السياسي لم يستقل بمجال اشتغال خاص عن الديني؛ وإلى حد ما لاحظ ابن خلدون من "أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة"[1]، وبما يعنيه ذلك من أن المُلك السياسي للعرب قد راح ينبني داخل الديني ويتجذَّر في قلبه منذ لحظة التأسيس المبكرة الأولى؛ فإن أهم ما يترتب على ذلك هو ما يبدو من تصورالمرء أنه يسلك بحسب ضرورات "الديني" وفروضه، فيما هو يسلك حقاً تبعاً لقواعد "السياسي" المتقنِّع بالديني والمتخفي في قلبه. وهنا تكمن المعضلة التي تتعصى على الانفراج في عالم الإسلام؛ وأعني معضلة التمييز بين الديني والسياسي، والتي تتأتى ابتداءً من عدم اختصاص الواحد منهما بمجال خاص يشتغل داخل حدوده، وذلك على العكس من اختصاص كل منهما بمجال يخصه في عالم المسيحية؛ الأمر الذي جعل، لا مجرد التمييز، بل الفصل بينهما ممكناً.

فقد اكتمل تشكَّل "الديني" في المسيحية في انفصال كامل عن مجال اشتغال السياسي، الذي لم تتصل به المسيحية إلا بعد قرون من اكتمال تشكُّل الديني فيها. ومن هنا أن السياسي لم يتجذَّر، في المسيحية، في قلب الديني، بل ظل كل واحد منهما قابلاً للاستقلال بمجال خاص. فقد ارتبط تحول الدولة الرومانية، مع الإمبراطور قسطنطين، إلى المسيحية بالسعي إلى توظيف هذا الدين لخدمة

---

(1) إبن خلدون المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص 516 .

أهداف سياسية يعكسها ما كان الإمبراطور - بحسب أحد مؤرخي الحضارة -" يرجو من أن يُطهر هذا الدين الجديد أخلاق الرومان، ويعيد إلى نظام الزواج والأسرة ما كان له من شأن قديم، ويخفف من حدة حرب الطبقات". وإذ يُضاف إلى ذلك أن المسيحيين كانوا قلّما يخرجون على الدولة رغم ما لاقوه من ضروب الاضطهاد الشديد، لأن معلميهم قد غرسوا في نفوسهم واجب الخضوع للسلطات المدنية، ولقنوّهم حق الملوك المقدس، فإن ذلك ما بدا ملائماً تماماً لنزوع قسطنطين إلى أن يكون ملكاً مطلق السلطان. وبالطبع فإن هذا النوع من الحكم المطلق إنما يفيد لا محالة من تأييد الدين، وخصوصاً حين ينشغل هذا الدين بترسيخ سيكولوجيا الخضوع والطاعة. وهكذا فإنه قد بدا للإمبراطور الساعي لدعم مطلق سلطته "أن النظام الكهنوتي وسلطان الكنيسة الدنيوي يقيمان نظاماً روحياً يناسب نظام الملكية؛ ولعل هذا النظام العجيب، بما فيه من أساقفة وقساوسة، يصبح أداة لتهدئة البلاد وتوحيدها وحكمها"(1).

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة، قيصر والمسيح، المجلد السادس، ترجمة: محمد بدران (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 2001ج11 ص388. ولقد كان ذلك هو نفس ما قطع به مؤرخ أقدم حين مضى إلى "إن هذا المدافع المفوّه الفصيح (يقصد قسطنطين) توقع، أو على الأرجح جرؤ على أن يعد بأن إقرار المسيحية سوف يجدد براءة العصور البدائية وهناءتها، وأن عبادة الإله الحق سوف تخمد الحروب والفتن بين من يعتبرون أنفسهم على قدر سواء أبناء أب واحد مشترك بينهم، وإن أية رغبة جامحة وأية عاطفة أنانية ثائرة سوف تحد منها وتخفف من غلوائها المعرفة بالإنجيل، وأن الحكام سوف يغمدون سيف العدالة وسط شعب تحركه كله مشاعر الصدق والتقوى والانسجام والمحبة الشاملة. ولابد- من جهة أخرى- أن الطاعة السلبية العمياء التي تخضع لنير السلطة، بل حتى للظلم والجور، قد بدت لعيني الحاكم المستبد المطلق أبرز الفضائل الإنجيلية وأنفعها". أنظر: إدوارد جيبون: إضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة: محمد على أبو درة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ط2-1997، ج1 ص 403-404.

وإذ يتجلى وعي الإمبراطور حاداً، بأن السياسي قد فقد شرعيته، وأنه في حاجة لما يؤسس به شرعية جديدة راح يلتمسها في الديني، الذي كانته المسيحية، فإنه يلزم الوعي بأن ما تصوره الإمبراطور توظيفاً للديني لخدمة السياسي، قد انقلب - بفضل دهاء التاريخ ومكره الذي يتجاوز إرادات الأفراد - إلى توظيف السياسي لخدمة الديني.

والحق أن ذلك يكشف عن التباين بين عالمين؛ وأعني عالم الإسلام الذي كان الديني فيه ينبثق في قلب السياسي؛ أو في قلب السعي إلى تأسيس الدولة، وهو ما ينعكس جلياً في تلك المقولة الى تشيع في أدبيات الإسلام السياسي الراهنة بأن "الإسلام دين ودولة"، وعالم المسيحية التي كان الديني فيها يتعانق مع السياسي فيما يشبه الزواج بين بالغين يتمتع كل واحد منهما بحصانته واستقلاله عن الآخر. ومن هنا أن الأمر في المسيحية كان يتعلق بالدولة، وهي تدرك احتياجها للدين تسعى به إلى اقتلاع بذور الفناء التي تتبرعم في قلبها، فراحت "تتديّن" مضطرة؛ وبما يعنيه ذلك من لزوم انصياع السياسي لمقتضيات الديني وشروطه، بسبب احتياجه إليه، وذلك رغم ما يبدو، على السطح، من أنه قد جرى استدعاء "الديني" ليعمل في خدمة السياسي وتبعاً لشروطه. إذ إنه "الدهاء" الذي يجعل من يتصور نفسه "فاعلاً" هو المفعول به حقاً.

وأما في الإسلام، فإن الأمر يتعلق - في المقابل - بالديني وهو يرى نفسه في تلازم صميمي مع السياسي منذ ابتداء انبثاقه، فكان لازماً أن يتسيّس. وهنا يُشار إلى أن اكتمال تشكُّل الديني بمعزل

عن السياسي في المسيحية، إنما يحيل إلى أنه - أي الديني - قد تبلور في أصل مبدأه بوصفه شأناً خاصاً؛ وبما يعنيه ذلك من إنه لم يتبلور كفضاء لممارسة عمومية. حقاً كانت هناك جماعة، ولكنها كانت جماعة المؤمنين التي لا تمتد سلطتها إلى ما وراء الجانب الروحي الخاص بالإنسان. وفي المقابل، فإن حضور السياسي في قلب الديني في الإسلام قد فرض على الديني أن يتبلور كشأن سياسي عمومي. ومن هنا أنه إذا كانت منظومات العقائد في الإسلام قد تبلورت في قلب الصراع على السياسة، وبحيث كانت تباينات العقائد بمثابة انعكاس لاختلافات الفرقاء السياسيين، فإنه لم يقدر للسياسة أن تلعب دوراً حاكماً في الشأن العقائدي إلا مع تسييس المسيحية الذي تحقق بعد حوالي أربعة قرون من نشأتها. فقد انعقد أول المجامع المسكونية في نيقية (325م) بطلب من الإمبراطور قسطنطين لتقنين منظومة العقائد التي اعتنقتها الكنيسة، فكان ذلك إيذاناً بأن الديني لم يعد شأناً خاصاً، بل شأناً عاماً تنشغل الدولة بتقنينه وتنظيمه، وتستخدمه في فرض سيطرتها على المجال العام. وإذا كان هذا التباعد الزماني بين لحظتي تبلور كل من الديني والسياسي قد يسَّر ما جرى لاحقاً من تصور الديني كشأن خاص في التجربة المسيحية، فإن غياب هذا التباعد، بحسب ما أدرك إبن خلدون من أن ميلاد السياسة قد لازم مولد الدين في الإسلام، قد تأدى إلى احتلال الشأن العام موقعاً متميزاً في قلب الديني في الإسلام. ومن هنا أن مفهوم الجماعة؛ الذي يعد بالغ المركزية في الإسلام قد ظل - للآن - مسكوناً بدلالة الديني والسياسي في آن معاً؛ وإلى حد ما صار إليه الفقهاء من أن النجاة؛ ليس في الآخرة

فقط، بل - وقبل ذلك - في الدنيا وهو الأهم، تكون في محض الاستمساك بالجماعة. وإذ يتقاطع الديني والسياسي في بناء المجال العام، فإن ذلك يكشف عن تلازمهما، وليس أبداً تمايزهما في تجربة الإسلام.

ولعل مثالاً على قوة هذا التلازم وعمق تجذّره يتأتى من أن حدثاً تاريخياً كفتح مكة، الذي يمثل تمام الانتصار السياسي، في مغامرة الإسلام الأولى، قد كان بمثابة التتمة والإكمال للديني في نفس الوقت؛ وبحيث بدا وكأن مغامرة الإسلام الأولى إنما تنطوي على تشكُّل الديني والسياسي في نفس المصهر تقريباً. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى ما يبدو من أن هذا التلازم يكاد أن يضع نفسه في قلب الجانب التعبدي في الإسلام. فإذ الإسلام، بحسب المأثور الشهير، ينبني على خمس هي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج، فإن تراتب هذه الأركان الخمس، في المأثور، لا يعكس ترتيبها في الانبثاق التاريخي فحسب، بل يعكس أيضاً، وهو الأهم، تراتبها في القيمة والفضل؛ وعلى نحو يبدو معه أن الأركان الثلاثة الأولى مختصة بما تعلو به على ما يأتي بعدها. إذ تتواتر الشواهد، في القرآن ودواوين الحديث، بما يكشف، صراحة، عن أن شارة الانضواء تحت راية الإسلام إنما تقوم في الوفاء بمقتضيات هذه الأركان الثلاثة الأولى. وبالطبع فإن ذلك لا يعني البتة عدم جوهرية ما سواها؛ وإنما الأمر يقف عند حدود الوعي بما يبدو وكأنه التمايز تشهد به النصوص المعتبرة حين تنطق بما يربط الإسلام ببعض الأركان بعينها، وتسكت تماماً عن غيرها. وهنا

فإنه لا يمكن تصور التمايز يلحق ببعض هذه الأركان ابتداء من أن حضور "الديني" فيها يكون أقوى منه في غيرها؛ وذلك لأن هذا الحضور للديني يكون فيها متماثلاً من دون أي تمييز. وعلى هذا، فإن هذا التمايز إنما يأتي بعض هذه الأركان من شيء آخر غير "الديني"، والذي لا يمكن أن يكون إلا ما تنطوي عليه من "السياسي" إلى جانب الديني بالطبع. ومن حسن الحظ أن تحليلاً لهذه الأركان؛ التي يحمل استيفاء مقتضاها دلالة الانضواء في الإسلام، يتكشف عن حمولة سياسية كثيفة تتفاعل، في قلبها، مع الديني الطافح على سطحها.

فإذ يتركب ركن" الشهادة"، وإعلان الإيمان، من مقطعين هما الشهادة - في أولهما - بأن "لا إله إلا اللّه"، وبأن "محمد رسول اللّه" في الثاني، فإن كلا المقطعين يتكاملان في إنتاج دلالة تتعدى مجرد التعبُّد إلى إضمار حمولة سياسية، ينعكس حضورها فاعلاً بقوة فيما راحت تئول إليه من تقويض السلطة، أو بالأحرى السلطات، القائمة وتوحيدها. فالحق أنه إذا كان الشطر الأول من الشهادة؛ أعني "أشهد أن لا إله إلا اللّه، يتركب - هو نفسه - من مقطعين ينطوي أولهما "لا إله" على السلب، فيما ينطوي الآخر "إلا اللّه" على الإيجاب؛ فإن تلك الجدلية بين السلب والإيجاب تتكشف عن أنه النفي المطلق لكل سلطة، في مقابل الإقرار بسلطة اللّه الواحد فقط. وغنيٌّ عن البيان أن النفي، في الشهادة، إنما يتعلق بسلطة الآباء والأسلاف؛ الذين مثَّلوا كأرباب، بالمعنى السياسي وليس بالمعني الديني فقط، التحدي الأكبر لسلطة اللّه الواحد؛ الأمر الذي ينعكس في ما تتواتر به

نصوص الوحي من ربط الإنكار المتكرر لسلطة اللّه، بالانصياع لسلطة الآباء الذين ارتفعوا من مجرد شيوخ وكبراء تتمحور حولهم العصائب بالمعنى السياسي، حسب ابن خلدون، إلى أرباب لا تفارقهم أطياف الديني ومخايلاته. وبالطبع فإن المخيال الذي ارتقى بهؤلاء الآباء إلى مصاف الألهة والأرباب، فأضاف إلى مركزيتهم السياسية، مركزية دينية موازية، لم يكن ليقدر - إذ راح يزيح هؤلاء الآباء من مركز السلطة ليتسنى لسلطة اللّه البديلة أن تشغله - إلا أن يسرِّب إلى تصوره لتلك السلطة البديلة ما استقر في أغواره السحيقة من معانقة السياسي للديني. وهنا يلزم التنويه بأن الشطر الثاني من الشهادة "أشهد أن محمداً رسول اللّه" إنما يُعيّن المجلي المتحقق لسلطة اللّه؛ وأعني بها سلطة النبي الذي جعل الوحي من طاعته وجهاً لطاعة اللّه نفسه. وحين يدرك المرء أن سلطة النبي - التي يتعانق فيها الديني والسياسي طبعاً - قد راحت، هي نفسها، تتناسخ في الخلفاء والأمراء من بعده؛ الذين راح يجري تصور سلطتهم، عبر وساطة سلطة النبي، في نفس مستوى سلطة اللّه، فإن ما يضمره ركن "الشهادة" من السياسة يكاد أن يتجلي كاملاً؛ وإلى حد ما يبدو من أن الشهادة تكاد أن تكون بمثابة إعلان عن الولاء لسلطة موَّحدة تنبثق بديلة لسلطة مبعثرة، وذلك إلى جانب ما تحمله - بالطبع - من الإقرار بالوحدانية بالمعنى الديني.

وفيما يتعلق بالركن الثاني من أركان الإسلام؛ وأعني "الصلاة"، فإنه لمما يثير الاندهاش حقاً، ذلك التضارب بين الفقهاء، وحتى المتكلمين، حول جواز أو عدم جواز إعادة الصلاة إذا أداها

المرء خلف من وُلي أمور المسلمين من أهل البدع. وبصرف النظر عن ما انتهى إليه الفقهاء من جواز الإعادة أوعدمها، فإنه يبقى، ما ينطوي عليه هذا التباين، من التمييز بين الصلاة كعمل تعبُّدي، وبينها كعمل يحمل دلالة سياسية. فإن الحكم بجواز - أو حتى وجوب - إعادة الصلاة حال أدائها خلف ولاة الأمر المنظور إليهم كمبتدعة، إنما يعني أن المرء لم يكن مختاراً حين أداها خلف هؤلاء الولاة الفسقة، بل كان مضطراً لهذا الأداء. وبالطبع فإنه الاضطرار، لا بالمعنى الديني، بل بالمعنى السياسي؛ الذي يجعل الأمر يتجاوز وجوب التعبُّد لله، إلى وجوب إعلان الطاعة والخضوع لولي الأمر. وإذ يحيل ذلك إلى ما تنطوي عليه الصلاة من دلالة الخضوع والطاعة بالمعنيين الديني والسياسي، فإنه يلزم التنويه بأن دلالة السياسي تقترن بدلالة الديني في الصلاة، قد جعلت الانتقال ممكناً من الإمامة في الصلاة إلى الإمامة في السياسة. ومن هنا ما جرى من الاحتجاج بإمامة أبي بكر للصلاة، أثناء مرض النبي، على جدارته بخلافته في إمامتهم بالمعنى السياسي؛ وهو القران، بين الديني والسياسي، تؤكده عبارة أبى بكر نفسه، "وُليتكم (بالمعنى السياسي) ولست بخيركم، إني وُليتكم الصلاة ورسول الله، صلى الله عليه، حاضر"[1]. وإذ هي الولاية، بالمعنى السياسي، يؤسسها أبو بكر على الولاية في الصلاة،فإن ذلك يحيل إلى اكتمال دلالة السياسي في الصلاة، والتي يبدو، هكذا، وكأنها تتوزع بين "المحكوم" الذي يختفي خضوعه لوليّ الأمر، في السياسة، وراء

(1) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص190.

موقف "المأموم" في الصلاة، وبين "الحاكم" الذي لا تفارق إمامته بالمعنى السياسي، دور "الإمام" في الصلاة.

وفيما يتعلق بالزكاة، فإن قراءة لما تعجُّ به المصادر حول الردة - التي تم صك مصطلحها بكل ما يخايل به من دلالة دينية كثيفة، لوصم أولئك الذين إمتنعوا عن أدائها (أي الزكاة) بعد وفاة النبي (صلعم)، لأنهم ارتأوا في هذا الأداء ما ينطوي على معنى المذلة والامتهان - لتتكشَّف عن تصورها كممارسة ذات طبيعة سياسية خالصة، وإلى حد ما يكاد يبدو من شحوب الديني فيها. فهي حسب تصور فريق من المسلمين - أو الذين كانوا كذلك إلى حين وفاة النبي على الأقل؛ والذين تقطع الأحداث بأنهم كانوا يسلكون كقبائل، وليس كأفراد - ليست إلا علامة على الخضوع لسلطة قبيلة مغايرة. فإنه إذا كان عالم القبيلة؛ الذي حافظ على حضوره الساحق في قلب الإسلام، قد انبنى - حسب ابن خلدون - على "العصبية، التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدها عجز عن جميع ذلك كله"، فإنما يلحق بهذا العجز ما يوجبه من "المذلة للقبيل (المغلوب) شأن المغارم والضرائب. فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه؛ لأن في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونته عن القتل والتلف"[1]. وإذ يبدو أن هذا النمط من العلاقة قد ساد بالذات بين "الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب (وآخرين غيرهم) لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم، ومن

---

(1) إبن خلدون: المقدمة، ج2(سبق ذكره) ص503.

دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا مُلك، وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم"[1]؛ فإن ذلك يعني أن علاقات الصراع والقوة، بين القبائل، قد تجسدت في تلك "المغارم والضرائب" يؤديها المغلوب للغالب. ومن هنا أن قبائل العرب، التي وُصمت بالمرتدة (وقد كانت كل قبائل العرب تقريباً باستثناء قريش وثقيف)، لم تتبين في الزكاة إلا أنها علامة على الخضوع بحسب ما تعرف من ميراثها القبليّ؛ الذي لم يكن العهد قد تقادم به على نحو يطفئ سطوة حضوره في الذاكرة.

وإذ لا مجال للحديث عن مثل هذا التلازم الصميمي بين الديني والسياسي خلال مغامرة المسيحية الأولى - بل هي الضرورة التي دفعت "السياسي"، بعد قرون من انبثاق هذه المغامرة، إلى أن يستعير "الديني" كمجرد معين له في أزمته، فوجد نفسه في قبضته -، فإنه يلزم الوعي بجوهرية التباين فيما يخص إشكالية الديني والسياسي بين عالمي الإسلام والمسيحية. وغنيّ عن البيان أن جوهرية هذا التباين إنما تتأتى مما يئول إليه فيما يتعلق بطبيعة عمل الوعي. فإنه إذا كان عمل الوعي قد انصرف في عالم المسيحية إلى تحرير السياسي من قبضة الديني بعد أن اضطُر، في سعيه لتجاوز أزمته، لأن يضع مصائره في يده؛ فإن طبيعة عمله، في عالم الإسلام ينبغي أن تتأطر - في المقابل - بالسعي إلى تحرير الديني من قبضة السياسي؛ التي وجد نفسه غير قادر على الفكاك منها منذ البدء[2].

---

(1) المصدر السابق، ص715.

(2) والحق أن إشكالية العلاقة بين الدينى والسياسي تكاد تنفرد بوضع خاص فيما يتعلق بمعضلة الاستبداد، وذلك لا من حيث الدور المركزى للدينى فى بناء الثقافة العربية على

ولعل ذلك يستحيل إلا عبر هيمنة الوعي على الطرائق والآليات التي احتل السياسي بواسطتها فضاء الديني، في الإسلام، وهيمن عليه. ولأن السعي لاكتساب قداسة الديني وتعاليه يبقى هو قصد السياسي من هذا الاحتلال لفضاء الدينى والهيمنة عليه، فإنه قد راح يتخفى وراء الديني، وإلى حد تماهيه الكامل معه؛ وبحيث يجوز التمييز بين الديني يحضر، ظاهراً، على صعيد اللغة والشكل، وبين السياسي يحضر، كامناً، على مستوى الجوهر والبنية الأعمق. ومن هنا تلك المعضلة، في الإسلام، التي تجعل تحرير الديني من السياسي وتمييزه، أو حتى فصله، عنه، مشروطاً بوصلهما، والإمساك بنظام العلاقة بينهما أولاً؛ وأعني بذلك بيان كيفية اشتغال أحدهما تحت

العموم، بل ومن حيث ما يتبدى من أن العجز عن تصور الطبيعة الحقة للعلاقة بينهما، لا يمكن أن يسمح بتفكيك حقيقى لهذه المعضلة العاتية. ولعل هذا العجز يظهر بجلاء فيما تأدت إليه القراءة السياسية للمفاهيم، التى لم يعرف العرب سواها، من أنه إذا كان مسار التقدم فى أوروبا قد إرتبط بكيفية فى الفصل بين الديني والسياسي، فإنه ليس أمام العرب، فى سعيهم إلى قطع نفس المسار، إلا أن يحققوا نفس الفصل أيضاً؛ وبما يعنيه ذلك من أن وحدة المعلول (الذى هو التقدم) لابد أن تحيل إلى وحدة العلة (التى هى الفصل بين الدينى والسياسي) بالمثل. والحق أن هذا المبدأ الأخير؛ أعنى مبدأ وحدة المعلول تعنى وحدة العلة، الذى يؤسس لربط التقدم (كمعلول) بالفصل بين الديني والسياسي (كعلة)؛ يكاد أن يكون مغلوطاً على نحو كامل. إن ذلك ما يتبدى صريحاً فى إنبنائه كلياً على أغلوطة جعل المقدمة هى النتيجة؛ وذلك لأنه فيما يلزم أن تكون وحدة العلة هى ما يئول إلى وحدة المعلول، فإن هذا المبدأ ينبنى على عكس ذلك تماماً. وهكذا فإن تصور الفصل بين الديني والسياسي كعلّة للتقدم، إنما يقوم كاملاً على مبدأ مغلوط يستحق المراجعة. والحق أن حضور هذا المبدأ المغلوط فى بناء الخطاب إنما يرتبط بما ييسّره له من إنتاج المماثلات التى لا يعرف سواها، فى إشتغاله الراهن، والتى جعلته يتعامى- فى هذا السياق- عن التباين بين تجربة الدينى والسياسي، وطبيعة وترتيب العلاقة بينهما، فى عالم العرب عنها فى عالم الغرب.

الآخر في خفاء ودهاء. وإذن فإنها المعضلة التي تجعل الوصل بين الديني والسياسي هو شرط التمييز، أو حتى الفصل الحق بينهما.

وبالطبع فإنه يبقي، في النهاية، أن آلية الاشتغال الخفي للسياسي تحت الديني؛ التي تنتظم العلاقة بينهما في الإسلام، هي ما يؤسس في العمق لما راح يشتغل في الخطاب الأشعري، بكثافة، من استحالة الله إلى قناع للسلطان. وليس من شك في أن هذه الاستحالة هي الأصل في ذلك الحضور الذي لا يعرف الغياب، لأولئك النفر من الحكام المتألهين الذين تزدحم بعروشهم المتهالكة سماوات العرب؛ على نحو يسد الأفق أمام أي وعد أو خلاص.

الديني قناع للسياسي (الله قناع للسلطان):

ابتداءً مما بدا وكأنه التماهي بين كل من المجال الديني والمجال السياسي في عالم الإسلام، فإنه يمكن المصير إلى أن الأصل في الإلحاح الأشعري على إطلاق الإرادة على حساب مقتضى العلم والحكمة، لا يمكن أن يقوم في ذات الله خارج العالم، بقدر ما يقوم في " ذاتٍ" تقبع داخله؛ وأعني بها ذات السلطان الذي يكشف التحليل عن أن الله، نفسه، قد استحال إلى قناع له داخل الخطاب. إن ذلك يعني أن إنكار الضرورة في "الطبيعي"، وبما ينتهي إليه من إرباكات، لم يكن إلا قناعاً لإنكارها في "السياسي"، وبما يئول إليه ذلك من إطلاق إرادة المتسلط على نحو لا تتحدد فيه بشيء خارجها. ولعل ما تطور إليه الخطاب السني، على العموم، من إسقاط الشروط الضرورية المعتبرة في الإمام هو التجلي الملموس، في الفقه السياسي السلطاني المتأخر، لآلية إنكار الضرورة في "الطبيعي" كقناع لإنكارها في السياسي. وهكذا فإنه إذا كان ثمة من صار؛ وأعني "الفرَّاء"، إلى إسقاط شروط الإمامة، وذلك من حيث:" يُروى عن الإمام أحمد (بن حنبل) رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط العدالة والعلم والفضل، فقال: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمي أمير المؤمنين (فإنه) لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أوفاجراً، فهو أمير المؤمنين...، وقال: فإن كان أميراً يُعرف بشرب المسكر والغلول (فإنه) يُغزى معه، فإنما ذلك لنفسه"[1]، فإن هذا الذي صار إليه من إسقاط "الضروري" في

---

(1) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية (دار الكتب العلمية) بيروت 1982 ص20 .

الإمام يكاد يكون تقعيداً، في السياق الفقهي، لما صار إليه "الأشعري" قبلاً في العقائد من أن" من ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات خلف كل بر وفاجر (من الأمراء والسلاطين)، كما رُوي أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهم كان يصلي خلف الحجاج. ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بإنكار الخروج بالسيف"[1]. وإذن فإنه الإطلاق، هذه المرة، لإرادة السلطان/الأمير، والذي لا يُكتفى فيه بإسقاط ضرورة أن تتحدد هذه الإرادة بشيء من علم أوفضل أوعدل؛ بل ويصبح من قبيل ما ندين به (من الدين) أن ندعو لهم ونقر بإمامتهم، حتى لو فجروا وأظهروا ترك الاستقامة. إنه الإطلاق يكشف عنه ما صار إليه الباقلاني، حاكياً عن أصحابه:" أن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه؛ وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه"[2]. إذ يبدو أن شيئاً يطرأ على ذات الإمام/السلطان - لا بالعقد له، بل بمحض التولّي للإمامة الذي قد يكون بالشوكة والغلبة - فيتعالى بإرادته عن أن تتحدد، لا بقانون العدل ودواعي المصلحة، بل وحتى بمجرد استيفاء مظاهر التديُّن الشكلي؛ لأن الطاعة واجبة للإمام، حتى وإن أظهر الفسق والفجور.

والحق أنه لا يؤثر أبداً في هذا الإسقاط للشروط المعتبرة في الإمام، أو ما اعتبره الغزالي "مسامحة" أن "هذه ليست مسامحة عن

---

(1) أبو الحسن الأشعرى: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبدالله شاكر الجندى (مؤسسة علوم القرآن) بيروت، ط 1 ،1988، ص296-298.

(2) الباقلانى: التمهيد، (سبق ذكره) ص187 .

الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات. (ومن هنا) إن الإمامة يُحكم بانعقادها مع **فوات** شروطها (الضرورية) لضرورة الحال"[1].

وإذن فإنه "الفوات" ينتقل به الغزالي من المجال الأنطولوجي إلى المجال السياسي؛ وفقط يسعى للتمييز بينهما؛ بأن الفوات يكون في المجال السياسي" لضرورة الحال"، فيما يكون في المجال الأنطولوجي تجلياً "لمطلق الإرادة". وحين يدرك المرء أن "ضرورة الحال"، التي يحتج بها الغزالي على إمكان "فوات" لا مجرد الضروري، بل وحتى الشكلي في الإمام، هي مخافة الفتنة؛ فإنه يلزم التنويه بأن هذا الفوات لم يرفع بلاء الفتن عن تاريخٍ لم يزل يشقى بتداعيات فتنته الأخيرة التي عرفها قبل أقل من عقدين. وهكذا ظل عطاء الفتن سخياً، رغم - أو بالأحرى بفضل - ما جرى تفويته من ضرورات كان يلزم اعتبارها في الإمامة. ولعل ما يلفت النظر في أمر الفتنة، على العموم، هو ذلك التصور لها - بحسب الخطاب - تتأتى من مجرد السعي إلى الحد من إطلاق السلطة وتقييدها بالضروري، وليس أبداً من ماهية هذه السلطة وطبيعة ممارستها الباطشة. ومن هنا إمكان المصير إلى أن "مخافة الفتنة" كانت، في أحد وجوهها قناعاً، يتخفي "إطلاق الإرادة" للسلطان، وراءه.

ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن الاحتجاج بمنع الفتنة قد ارتبط، في الخطاب الأشعري، والسني على العموم، بمنع الخروج عن السلطان الحاكم. ويتجلى ذلك، صراحة، فيما صار إليه الباقلاني

---

(1) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة، دون تاريخ ص116.

من أنه:" إذا كانت الأمة مفترقة على مذاهب مختلفة وآراء متضادة، والحق منها في واحد، وادعى كل واحد منهم أنهم ولاة هذا الأمر دون غيرهم وتمانعوا فيه، فإنه إن كان ما اختلفوا فيه من المسائل الشرعية التي الحق عندنا في جميعها (أي الآراء)، والإثم موضوع عن المخطئ فيها على قول غيرنا، فكلهم ولاة هذا الأمر، فأيهم سبق بالعقد لرجل، تمت بيعته ولزمت طاعته، وصار المخالف عليه باغياً يجب حربه. وإن كان ما اختلفت فيه الأمة مما يوجب التكفير والتفسيق والتضليل، فعقد الإمامة لأهل الحق منهم دون غيرهم ممن كفر أوفسق وضل بتأويله الخطأ في الدين. وقد قام الدليل على أن هذه الفرقة (يعني أهل الحق) هم أصحابنا (الأشاعرة) دون المعتزلة والنجارية وغيرهم من الفرق المنسوبة إلى الأمة؛ فإن تمكنَّا من ذلك (أي من عقد الإمامة لأشعري)، حملناهم (ولو بالقوة دون خوف الفتنة) على الانقياد لمن نعقد له، فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم، فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة (وأيضاً دون خوف الفتنة)، وكنا نحن في دار قهر وغلبة"[1]. وإذن فإنه الاحتجاج بمنع الفتنة حين يتعلق الأمر بسلطان من يعتبرون أنفسهم أهل الحق؛ الذي لابد من حمل المغايرين لهم - ولو قهراً - على الانقياد لسلطته، وأما حين يتعلق الأمر بالسلطان من أهل الضلال، فإنه الإنكار لإمامته والإسقاط لطاعته من دون خوف فتنة أوتهييج ثورة. ولعل هذه المراوغة تكشف عن أن الاحتجاج بالفتنة إنما يشتغل، بدوره، كقناع لإطلاق الإرادة في المجال السياسي. فإنها "مخافة الفتنة"، ولا

---

(1) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص181.

شك، هي التي راح الخطاب يخفي "الإطلاق" وراءها، حين مضى - مع الغزالي - إلي توظيف المأثور النبوي:" إن بني إسرائيل كان يسوسهم الأنبياء عليهم السلام، فكلما هلك نبي قام نبي مكانه، وإنه لا نبي بعدي، وإنه يكون بعدي خلفاء. قيل: يا رسول اللّه! ما تأمرنا فيهم؟، قال: اعطوهم حقهم، واسألوا اللّه حقكم، فإن اللّه سائلهم"[1]. وإذن فإنه الأمر للناس بتأدية حقوق السلاطين، وأما حقوقهم (أي الناس) فإن عبئها يرتفع عن كاهل السلاطين، ليستقر بين يدي اللّه. إذ ليس للناس، في الأدنى، حق مساءلة السلطان الذي يتعالى به المأثور إلى أن يكون اللّه وحده، وليس سواه، هو القادر على سؤاله؛ وبالطبع مع ملاحظة أن بعضهم قد راح يفتي - بحسب ما أورد السيوطي - بأنه ليس على الخليفة (أو الحاكم عموماً) حساب، حتى في الآخرة، من اللّه. وهنا يُشار إلى أن تمثيلاً يوظفه الباقلاني، في سياق مقاربته لحق الإمام على الأمة، يكشف عن الوضع المتدني للأمة على نحو يتردد صداه في المكبوت المقموع الراهن. فإذ مضى الباقلاني إلى أن" الأمة (أو - بالأحرى - من يملك حق تمثيلها من أهل الحل والعقد) لا تملك فسخ العقد على الإمام، وإن كانت تملك أن تعقد له"[2]، فإنه راح يمثّل لذلك بما يرد في الشريعة من "إن العاقد على وليته لا يملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده"[3]. إن ما يلفت الانتباه في هذا التمثيل أنه،

---

(1) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق نادي فرج درويش (المكتب الثقافي) القاهرة، دون تاريخ، ص 205.

(2) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص179.

(3) المصدر السابق، ص179.

حين يماثل العاقد للإمام (على الأمة) بولي المرأة في النكاح، يجعل علاقة الأمة بالسلطان هي نفس علاقة المنكوحة بناكحها. وذلك، للسخرية، هو ما يتندر به المقهورون العرب، في انتقامهم من مستبديهم الذين أحالتهم الفكاهة، إلى ناكحين للأمة على نحو لا يجوز معه أن ينكحها أبناؤهم من بعدهم، ابتداءً من النهي القرآني: "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم".

وإذ يبدو، من كل ما سبق، أن الآلية الرئيسة التي يشتغل بها الخطاب لإطلاق الإرادة للسلطان، هي آلية القناع التي اشتغل فيها إطلاق الإرادة في "الطبيعي" كقناع لإطلاقها في "السياسي"، واشتغلت فيها، كذلك، "مخافة الفتنة" كقناع للانتقال من "الفوات" في الطبيعة إلي الفوات في السياسة، فإنه يلزم الوعي بالسياق الذي ابتدأت فيه هذه الآلية سيرورة اشتغالها داخل الخطاب. ولقد كان ذلك حين تعلّق الأمر بمقاربة تلك "الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية (أهل) الضلال، حيث اعتقدوا في اللّه وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجري مجراه مما أخذوا من ظواهر الأخبار وصورها"[1]. إذ لم يجد الخطاب، آنئذ، إلا آلية قياس الغائب على الشاهد يشتغل بها قياساً "للّه/الغائب" على "السلطان/الشاهد". وهكذا فإنه إذا كان القول قد ورد مُجملاً عند الغزالي بأن "الحضرة الإلهية لا تُفهَم إلا بالتمثيل إلى الحضرة

(1) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، نشرة: محمد المعتصم بالله البغدادى (دار الكتاب العربى) بيروت، ط 1، 1985ص51-52.

السلطانية"، فإن وريثه "الرازي" قد تكفل بتفصيل هذا المجمل، منطلقاً من "أن المصير إلى التأويل أمر لابد منه لكل عاقل" لأنه "لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى مُنزه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها". وإذ تتبنى استراتيجيته التأويلية على تجاوز الدلالة الحسية لتلك الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار والموهمة بالتشبيه إلى دلالة معنوية أبعد، فإن آليته الرئيسة في إنتاج هذه المجاوزة من "الحسي" إلى "المعنوي" تقوم على وساطة "السياسي" دوماً. ومن حسن الحظ أن عمل "الرازي" يحتشد بالعديد مما يقطع بذلك. منها "ما رُوِيَ عنه عليه السلام أنه قال (رأيت ربي في أحسن صورة) فاعلم أن قوله: في أحسن صورة يحتمل أن يكون من صفات الرائي كما يُقال **"دخلت على الأمير في أحسن هيئة"**، ومنها ما ورد في لفظ اللقاء "قال الله تعالى: (بل هم بلقاء ربهم كافرون)، وأما الحديث فقوله عليه السلام: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، قالوا واللقاء من صفات الأجسام. واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على وجهين؛ أحدهما: **أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولاً لا حيلة له في دفعه، فكان ذلك اللقاء سبباً لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه، فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء**"، ومنها "واعلم: أن الكلام في الآية هو أن أصحابنا رحمهم الله قالوا: إنه يجوز أن يُقال إنه تعالى محتجب عن الخلق ولا يُقال إنه محجوب عنهم، لأن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة، والحجب مشعر بالعجز والمذلة، **فيُقال احتجب السلطان عن**

عبيده، **ويُقال فلان حُجب عن الدخول إلى السلطان**"، ومنها ماورد في آيات "المجيء والنزول" مثل:" وجاء ربك، ويأتي ربك؛ التي تعني: وجاء قهر ربك **كما يُقال جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكره. أوأن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور آيات الله تعالى وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه، والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال السلطان إذا حضر، فإنه يُظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بظهور عساكره كلها**" ومنها "واعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها. فالأول: أنه يستعمل لفظ اليد في القدرة: **يُقال يد السلطان فوق يد الرعية؛ أي قدرته غالبة على قدرتهم**"، ومنها "أن يُقال إن الأرض في قبضته، إلا أن هذا الكلام كما يُذكر ويُراد به احتواء الأنامل على الشيء، فقد يُذكر ويُراد به كون الشيء في قدرته ونصرته وملكه، **كما يُقال هذه البلدة في قبضة السلطان**". وهكذا فإنه لا شيء إلا السياسي؛ سلطاناً أوملكاً أوأميراً، هو ما يسعى به الرازي - على طول نصه - إلى الانتقال من دلالة الحسي إلى المعنوي؛ فيما يتعلق ببعض الألفاظ المضافة إلى الله[1]. ولعل القصد من هذا التوظيف للسياسي هو المخايلة بأنه لابد أن يحمل، في وساطته بين الحسي والمعنوي، من صفاتهما معاً. وإذا صح أن الحسي يحيل إلى "الإنساني" فيما يحيل المعنوي إلى "الإلهي"، فإن السياسي لا يكتفي بأن يستفيد من هذا المعنوي ما يتعالى به فوق غيره من البشر، بل ويستفيد أيضاً ما يجعله أصلاً في تمثيلات يُقاس الله عليه

(1) الرازي: أساس التقديس فى علم الكلام (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبى) القاهرة 1935ص82-131.

فيها؛ وإلى حد مقايسة وجود"اللّه" وتوحيده على وحدانية "السلطان" وحضوره، لأن "من الحِكم التي في إقامة السلطان أنه من حجج اللّه تعالى على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحيده، لأنه كما لا يمكن استقامة أمور العالم (بالمعنى السياسي) واعتداله بغير مدبر ينفرد بتدبيره (هو السلطان)، كذلك لا يُتوهم وجوده وترتيبه (بالمعنى الكوني) وما فيه من الحكمة ودقائق الصنعة بغير خالق خلقه، وعالم أتقنه وحكيم دبره (هو اللّه)، وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد، لا يستقيم إلهان للعالم"[1]. ومن هنا إنه ليس غريباً أنه إذا كان قد استقر في الثقافة إطلاق وصف "الجاهلية" على من لايعرف اللّه، ويظن به غير الحق؛ حيث الجاهلية هي "اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة... ومنه يظنون باللّه غير الحق ظن الجاهلية"[2]، فإن الأخبار قد تكفلت - في موازاة القرآن - بإضافته إلى من يجهل "السلطان". ولهذا فإنه إذا كان من مات ولم يعرف اللّه يموت ميتة جاهلية، فإنه قد بات لازماً أن "من مات ولم يعرف السلطان مات ميتة جاهلية" بالمثل[3]؛ وهو نفس المأثور الذي يحضر عند الشيعة، ولكن بعد استبدال لفظ "الإمام" بلفظ "السلطان". وإذ هي وصمة الجاهلية تطال من لا يعرف السلطان أو اللّه، فإنه لن يكون غريباً أن الناس" يتدينون باعتقاد خلافته

---

(1) أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك، (دار الكتاب الإسلامي)، القاهرة، ط2 ، 1412 هـ ص 42.

(2) محمود شكرى الألوسي: بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب،بشرح وضبط: محمد بهجة الأثري ج1(المطبعة الرحمانية بمصر) القاهرة ط1924،2ص15.

(3) أ.ى فنسنك:المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (الإتحاد الأممي للمجامع العلمية) مطبعة بريل، ليدن1943ص503 .

وإمامته وطاعته، كما يتدينون بوجوب أوامر الله وبتصديق رسله في رسالته"[1]؛ وبما يعني أنه إذا كان الخطاب يجعل الجاهلية وصمة لمن لا يعرف الله أو السلطان، فإنه يجعل التديّن، لا في مجرد الاعتقاد بالله وطاعة أوامره، بل وفي الاعتقاد بإمامة السلطان ووجوب طاعته. ومن هنا ما صاروا إليه من أن" **طاعتهم (أي السلاطين) هي من طاعة الله عز وجل، فريضة**"[2]، لأن ما بدا من تماثلهما ذاتاً وصفات، إنما يلزم عنه توّحدهما في نفس فعل الطاعة. وبالطبع فإن الأمر يتجاوز، ضمن هذه التمثيلات، مجرد القصد إلى تقريب الله للأفهام، إلى إنتاج نوع من المماثلة بين الله والسلطان أوالملك؛ وأعني من حيث طبيعة علاقة الواحد منهما بما في يده وتحت قبضته، وفقط يأتي التباين بينهما من محدودية ما يقع تحت يد السلطان بالقياس إلى ما يقع في قبضة الله. لكنه يبقى أن طبيعة علاقة السلطان بما تحت يده هي ما يحدد طبيعة علاقة الله بعالمه، لأن "العالم بأسره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض"[3].

وإذا كان يبدو، هكذا، أن السلطان هو الأصل في مقايسة يكون الله فيها هو الفرع، فإن ذلك يتجاوب مع سعي الخطاب إلى جعل الله قناعاً للسلطان. فإذ يشير مفهوم القناع إلى أن سلطة ما لا تقدر على أن تحضر إلا عبر التخفي وراء سلطة أعلى وأكثر

(1) الغزالي: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص182.
(2) صدر الدين على بن محمد الحنفي: شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية، تحقيق أحمد محمد شاكر (مكتبة دار التراث) القاهرة1373ص327.
(3) أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك (سبق ذكره) ص42.

رسوخاً، فتتخذ منها قناعاً لتكتسب نفس تعاليها ورسوخها، فإن المتقنِّع (رغم كونه الأدنى) يكون هو الأصل، وذلك فيما لا يفارق القناع (رغم كونه الأعلى) موقع الفرع، لأنه يبقى مجرد أداة يجري توظيفها من أجل المتقنِّع ولحسابه.

وإذ تتكشف قراءة ضروب المقايسة السالفة عن ما يبدو وكأنه الانتقال من السلطان كظل لله إلى السلطان كأصل يُقاس عليه الله، فإنه يلزم الوعي بأن السلطان لا ينفرد بأداء دور الأصل في هذه المقايسة دوماً. فإذ هي تكفل للسلطان، وجوداً ووحدانية وتدبيراً للعالم، أن يكون" الأصل" يُقاس عليه الله، فإنها تستعيد لله كونه الأصل يُقاس عليه السلطان، حين يتعلق الأمر بوجوب الاعتقاد والمعرفة والطاعة. وبالرغم من أن هذه الوظائف الأخيرة (أعني الاعتقاد والطاعة) هي المقاصد القصوي التي يبغي الخطاب - بحسب هذه المقايسة - ترسيخها، فإنه يبقى أن إنتاجها يبدو مستحيلاً تماماً إلا عبر هذا التبادل لموقع الأصل بين الله والسلطان؛ وأعني أنه يستحيل إنتاج الطاعة للسلطان بالقياس على الطاعة لله، إلا عبر تصور أن وحدانية السلطان وتدبيره لما تحت يده، هي الأصل يُقاس عليه وحدانية الله وتدبيره للعالم.

والحق أن هذا التقنُّع لسلطان الأرض وراء سلطان الله لما يؤكد، بلا مواربة، على أن تصور الإرادة مطلقة لاتتحدد بشيء، بما يترتب عليه من نفي الضرورة والقانون، هو أدنى إلى أن يكون من لوازم السياسة التي تنأى - حين تكون تسلطية ومستبدة - بالعلاقة بين طرفيها (الحاكم والمحكوم) عن أن تتحدد بقاعدة

أوتتقيّد بقانون، بل تُترك نهباً لمطلق الإرادة؛ التي هي هنا إرادة المتسلط بالطبع. والحق أن مأزق التوظيف السياسي لصفة "الإرادة" إنما يتجاوز مجرد التشويش على طبيعة الذات الإلهية إلى وصم الفعل الصادر عنها بالعشوائية أو حتى بالعبث، وذلك من حيث يقتضي تصوره عارياً بالكلية من أي قصد أوغاية. واللافت أن هذا التصور للفعل بلا قصد أوغرض، يكاد يتعارض كلياً مع تقريرات اللّه التي تحتشد بها نصوص وحيه، والتي تقطع صراحة بأن أفعال اللّه وأحكامه مؤطرة أو حتى معللة بالقصد والغرض. فإذ الخلق، بحسب آية: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، معللٌ بغرض العبادة التي تتسع دلالتها لما يتجاوز البعد الطقوسي، فإن كافة آيات الأحكام الواردة في الوحي، إنما يظهر فيها الحكم الإلهي في ارتباط بما يتعلل به، على نحو يسمح بالقياس عليها بعد تجريدها في الحكم. إن ذلك يعني أن هذا التصور للفعل عارياً عن القصد والغرض، لايمكن أن يجد ما يؤسسه فيما يفرضه "الديني" ويقتضيه، بل خارج مجاله كلياً؛ وأعني ضمن مجال اشتغال "السياسي".

وهكذا فإنه إذا كان مما يتسق مع دواعي العلم والحكمة أن يكون الفاعل - أي فاعل - فاعلاً بالقصد والغرض، فإن الأولوية التي يستلزمها هذا التوظيف (السياسي) للإرادة على الحكمة، قد راحت تئول إلى نفي القصد وإقصاء الغرض؛ حيث اللّه إنما يفعل ويبدع "لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه،

ولا لمقصود أوجب الفعل عليه"[1]. وإذ يقتضي هذا النفي للقصد والغرض وجود مرجح، لا محالة، يترجح به وقوع الفعل في الوجود على عدمه، فإن الخطاب قد أدرك هذا المرجح في مجرد مطلق الإرادة التي "يتأتى بها (فقط) تخصيص الممكن (فعلاً أوحكماً)"[2]، وأما "ما يُقال من أن العلم بالمصلحة (أو القصد والغرض) صالحٌ لذلك (أي لهذا التخصيص) فممنوع"[3]. ومن هنا إنه ينبغي "أن لا يتوقف عاقل في أن علمه (يعني الله) بوجه المصلحة (أوالغرض) لا يكفي في فعله"[4]؛ حيث الفعل إنما يترجح وجوده أوعدمه بمطلق الإرادة، وليس بما يتضمنه من وجوه القصد والمصلحة التي هى انعكاس لعلم الله وحكمته. وهكذا رغم أن كلاً من العلم والحكمة هما - كالإرادة تماماً - مما تتحدد به الذات الإلهية، فإنهما يُقصيان كلياً لتبقى الإرادة وحدها، أهم ما تتحدد به علاقة هذه الذات بفعلها حسب الخطاب. وهنا فإنه لا يمكن الادعاء بأنه الحرص على أن تظل الذات بمعزل عن تصورها يعتريها النقص والاحتياج للغير حال تحددها بشيء[5]؛ إذ الحق أن الأمر لا يتعلق بتحددها بشيء من خارجها بقدر

---

(1) الأمدى: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) القاهرة1971ص224. والملاحظ أيضاً أنه نفس التصور للإيجاب أوالتحديد يأتى للفعل من الخارج، ومن دون القدرة على تصوره تجلياً لمقتضى العلم والحكمة.

(2) محمد نووي الجاوي: شرح الدر الفريد (سبق ذكره) ص24.

(3) كمال الدين الحنفي: إشارات المرام من عبارات الإمام تحقيق: يوسف عبدالرازق (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبى) القاهرة ط1949،1 ص151.

(4) مصلح الين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، القاهرة1310ص86.

(5) "لو كان فعله تعالى لغرض، لكان ناقصاً لذاته مستكملاً (لها) بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال". أنظر: الإيجي:

ما هو التحدد بما يخص ماهيتها. ولأن النقص يعتري الشيء حال تحدده بما هو خارجه، فإنه يستحيل تصوره يعتري الذات الإلهية حين تتحدد بما تنطوي عليه ماهيتها. وإذ يحيل ذلك إلى أن كمال الذات ليس موقوفاً على ربط الفعل الصادر عنها بمطلق الإرادة، فإن ذلك يؤكد، مرة أخرى، على أن منطق إطلاق الإرادة للّه، إنما يقوم خارج تصور ذاته؛ وأعني ضمن تصور ذات أخري. إنها ذات الملك أوالسلطان التي راح الخطاب الأشعري يستدعيها لتعمل، ضمن استراتيجيته في **التأويل عبر التمثيل**، كأصل، لإثبات الإرادة قديمة ومطلقة للّه، بالقياس عليه. حيث "الدليل على أنه (اللّه) مريد بإرادة قديمة، أنه قد قام الدليل على أنه ملك، والملك من له الأمر والنهي (والإرادة بالتالي)، فهو (اللّه) آمر وناه (ومريد)"[1]، قياساً على الملك بالطبع. والحق إنها المقايسة الكاشفة عن أن "السياسي" هو الأصل في إطلاق الإرادة للّه. فإذ تثبت الإرادة للّه قياساً على إثباتها للملك، فإن طبيعة تلك الإرادة

المواقف في علم الكلام (مكتبة المتنبي) القاهرة، دون تاريخ، ص331-332. والحق أن "الإيجي" يرسخ تصوره للنقص يعترى الذات عبر مراوغة تصور الغرض يكون للفاعل، وليس للفعل. والحق ان الغرض لا يكون ألبتة للفاعل، ومن هنا ما صار إليه خصوم الأشاعرة من أن "ما ذكرتموه (أى الأشاعرة) من تعلق النقص والكمال به (أى بالله) بالنظر إلى الغرض والمقصود، فإنما يلزم أن لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، وكماله ونقصه متوقفاً عليه، وليس كذلك، بل هو الغني المطلق وإستغناء كل ما سواه ليس إلا به، بل عوده (يعني الغرض) إنما هو إلى المخلوق (سواء كان الفعل أوالإنسان)، وذلك مما لا يوجب كمالاً ولا نقصاناً بالنسبة إلى واجب الوجود". أنظر" الآمدي: غاية المرام (سبق ذكره) ص230. إن الغرض هو،إذن، للفعل الذى يكون إذ يخلو "عن الغرض عبث يجب تنزيه الله (وأى فاعل) عنه". أنظر: الإيجي: المواقف (سبق ذكره) ص 332.

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبدالعزيز الوكيل (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبى) القاهرة، دون تاريخ، ص95.

التي يثبتها الوعي، كلية ومطلقة ولا تتحدد بشئ خارجها، للّه، سوف تتحول إلى سند لتصور طبيعة الإرادة الثابتة للملك أصلاً، على نفس النحو من الإطلاق والكليّة. إن ذلك يعني أن القصد إلى ترسيخ الإرادة كلية ومطلقة للسلطان هو الأصل في إطلاقها للّه، وبما يحيل إلى أن "السياسي" يحدد "الديني" ضمن هذه المقايسة، ولكنه يعود ليتحدد، بدوره، به بعد ذلك.

وإذن فإنه "السياسي" وقد راح يحدد "الأنطولوجي" عبر وساطة "الديني والثيولوجي". وضمن سياق هذا التحدد فإن بناء الأنطولوجيا الأشعرية إنما يعكس - وينعكس أيضاً - في بناء دولة القمع السياسي العربية؛ التي لا تعرف إلا إرادة المستبد وسطوته، وليس منطق القانون وسلطته. إنها الدولة التي راحت تؤسس لحضورها الذي لا يغيب، عبر مخايلة هذا الانعكاس، وبفضل توسط "الديني" الذي أمكن معه أن تكون إرادة اللّه مجرد قناع لإرادة المستبد.

إن ذلك يعني، في كلمة أخيرة، أن دولة الإرادة المشخصة التي تغطي بممارستها المستبدة عالم العرب الراهن، إنما تجد ما يؤسسها، واعية أوغير واعية، في تلك الأغوار السحيقة التي ينصهر فيها السياسي مع العقائدي والأنطولوجي. وليس من شك في أنه من دون اكتناه هذه الأغوار والوعي بما تنطوي عليه ويشتغل فيها، وتفكيكه، فإنه لن يكون الانتقال ممكناً أبداً من علاقة القمع إلى علاقة القانون والشرع، بل سيبقى الاستبداد عتياً، يعيد إنتاج نفسه من وراء زخارف الديمقراطية والحداثة وأكثر زركشاتها لمعاناً وبريقاً.

المقطع الثاني

القول الأشعري في الإمامة

نحو قراءة مغايرة

"وُيسمى هذا الفعل كسباً. فيكون من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد، حصولاً تحت قدرته"

الشهرستاني

"فكأنا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه"

الغزالي

"إن تعسف متعسف وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه، فذلك بهت وهو دأب الروافض، أن يُقابلوا على الفور بنقيض دعواهم في النص من الله على أبي بكر رضي الله عنه"

الجويني

توطئة القراءة

إذا كان اشتغال القراءة، في المقطع الأول، قد تأدى إلى إمكان الانتقال من تخلف القانون وفواته في الطبيعة إلى تخلفه وفواته في السياسة؛ وبما يعنيه ذلك من أن "طبائع الاستبداد" تحدد، على نحو كامل، بناء السياسة في الخطاب الأشعري، فإنه قد بدا أن ثمة تناقض لابد من رفعه، وإلا فإن ما بلغته القراءة يظل مُعلقاً يسكنه النقص والقلق. ويتأتى هذا التناقض مما تزخر به المصنفات الأشعرية من الإلحاح على أن الإمامة تثبت بالاختيار والبيعة من الناس؛ وبما

يعنيه ذلك من الارتداد بأصل السلطة إلى الناس، وعلى نحو يعارض ما بلغته القراءة من أن الإستبداد، بما ينبني عليه من التغييب الكامل لفاعلية الناس، هو ما يحدد بناء السياسة في الخطاب الأشعري.

لكن قراءة للقول الأشعري في الإمامة تتجاوز سطحه إلى ما يرقد مطموراً تحته، تنتهي - لا محالة - إلى رفع هذا التناقض ومحوه؛ وأعني من حيث ترتد الإمامة الأشعرية، بحسب هذا المطمور، إلى الله في الحقيقة، وذلك على عكس ما يخايل به سطح القول من نسبتها إلى الناس. والحق أن مأزق هذه النسبة للإمامة إلى الناس، بحسب ما يخايل به سطح القول الأشعري فيها، لا يتأتى فقط من تعارضه مع ما بلغته قراءة السياسي بالطبيعي التي تؤسس نفسها على مفهوم المجال المعرفي الذي أثبت خصوبة فائقة، بل ومن تعارضه الكامل - وهو الأهم - مع نظام البنية العميقة للخطاب الأشعري؛ والتي يستحيل، في إطارها، التفكير في أي فاعلية لما سوى المطلق. وإذ يبرهن ذلك على توافق ما بلغته قراءة السياسي بالطبيعي، في المقطع الأول، مع نظام البنية الإطلاقية العميقة للخطاب الأشعري، فإنه يلزم التنويه بأن نظام هذه البنية، إضافة لطريقة الاستدلال بالأخبار التي دشن الأشعري التفكير بها في العقائد، سيؤسسان معاً لقراءة القول الأشعري في الإمامة، في هذا المقطع الثاني.

متن القراءة

من بين الفرق التي عدَّدها مؤلفو الفرق، حتي بلغوا بها ما يتجاوز السبعين عدداً، فإن ساحة الإسلام تكاد لا تعرف اليوم إلا الانقسام الكبير بين الشيعة وأهل السنة؛ وهو الانقسام الذي يتفجر الآن، فتنة وعنفاً دموياً في بعض مناطق العالم الإسلامي الملتهبة، حتى بلغ حد الاقتتال الطائفي المهدد لوحدة الأمة، التي ليست في حاجة إلى أي مصدر إضافي للتهديد، بعد أن باتت تنوء بما يتهدد محض وجودها الفيزيقي، وليس فقط وحدتها التي تبقى إسمية، أو معنوية، على أي حال. وقد ردَّ مؤلفو الفرق هذا الانقسام؛ الذي اتخذ شكل المواجهة بين نظامين عقائديين متقابلين، إلى ما جرى من الاختلاف حول الإمامة؛ والذي ابتدا - في واقع الممارسة - تصارعاً عليها بالسيف بحسب ما أجمع مؤرخو الفرق الكبار، وانتهى - على صعيد النظر - تخاصماً بين تصورين، التصق بالشيعة أحدهما الذي يرى الإمامة نصباً من الله بالنص، وشاعت نسبة الآخر الذي يراها تعييناً - من الناس - بالبيعة والعقد إلى أهل السنة. فبدا وكأن الانقسام حول الإمامة التي يرتد بها فريق إلى الله، ويجعلها الآخر من الناس، هو ما يؤسس للانشطار العقائدي القائم حتى الآن بين الشيعة وأهل السنة.

والحق أن هذا الانقسام في التاريخ النظري، أو حتى المتخيل، للإمامة، هو انعكاس لاحق لانقسام أوّلي يكمن في تاريخها الفعلي المتحقق. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى أن نقطة البدء في فهم التاريخ النظري للإمامة (والذي بلغ حدود الميثولوجيا أحياناً)، إنما تقوم في

التاريخ المتحقق، وليست أبداً خارجه. وبحسب هذا الضرب من التاريخ المتحقق، فإن الإمامة كانت - من بعد وفاة النبي مباشرة - موضوعاً لصراع بلغ حد الدموية أحياناً كثيرة؛ وهو صراع ترتبط دمويته بما ظل يحمل من بصمات عالم القبيلة السابق على الإسلام. ورغم أن هذا الصراع قد اتسع أحياناً لفرقاء من غير قريش، فإن احتدامه بين القرشيين بالذات يبقى هو الملمح المحدِد لتاريخ الإمامة في الإسلام.

وإذ بدا وكأن ثمة الإصرار المتعمد، ضمن هذا الاحتدام، على الإقصاء الغليظ لآل البيت من أمر الإمامة، وإلى حد ما بدا لمشايعيهم من أن مشيئة أهل الأرض تقف حائلاً دون أن تبلغ الإمامة من يرونهم الأكثر استحقاقاً لها من آل البيت، فإنه كان لابد عندئذ أن يظهر التعالي بالإمامة من مشيئة الناس التي تأبى على الأرض، إلى مشيئة الله التي ترضى في السماء. إن ذلك يعني أن القول بالنص في الإمامة قد إنبثق متأخراً ولاحقاً - حتى عند الشيعة - على ما حدث في التاريخ الفعلي. فإذ لم يحتجّ الإمام عليّ، أو أحداً من ورثته المباشرين، أو أي من مشايعيهم، لخلافتهم بالنص من الله[1]، فإن

---

(1) " لما إنتهت إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال عليه السلام: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت: منا أمير ومنكم أمير، قال عليه عليه السلام: فهلا احتججتم عليهم بأن رسول الله (صلعم) وصَّى بأن يُحسَن إلى محسنهم، ويُتجاوز عن مسيئهم؟ قالوا: وما فى هذا من الحجة عليهم؟ فقال عليه السلام: لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم!!. ثم قال عليه السلام: فماذا قالت قريش؟ قالوا: إحتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال عليه السلام: إحتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة". وهكذا فإن الإمام عليّ لا يفكر بالنص فى أمر الإمامة، بل إنه سوف يمضي- على نحو صريح- إلى الإحتجاج لشرعية إمامته، فى كتاب له إلى طلحة

ذلك يؤكد على أن القول في الإمامة بالنص قد تبلور متأخراً كجزء من الحرب الإيديولوجية للشيعة ضد من اعتبروهم غاصبين لحق الأئمة من آل البيت في السلطة. ومن جهة أخرى فإن من انحازوا لسلطة الخلفاء من غير آل البيت لم يحتجوا على أحقية خلفائهم للسلطة، بالنص من اللّه، بل إن هذا القول قد تبلور عندهم لاحقاً أيضاً، وكجزء من مسعاهم الإيديولوجي لتثبيت أوضاع سياسية بعينها. وهكذا فإن التعالي بالإمامة إلى أن تكون من اللّه، لم يكن - عند الفرقاء المتصارعين الذين راح الواحد منهم يوظفه لخدمة أهداف تعارض تلك التي ينافح عنها الآخر - إلا انبثاقاً متأخراً لا يمكن فهمه خارج سياق التاريخ الفعلي للإمامة.

وإذ لا يعني التعالي بالإمامة إلى أن تكون من اللّه، إلا السعي إلى الإقصاء الكامل لأي دور للناس فيها، فإنه يلزم الوعي بأن هذا الإقصاء للناس قد تبلور - في السياق الشيعي - كرد فعل لما بدا وكأنه تخاذلهم عن نصرة الأئمة من آل البيت[1]، أو حتى إقصاءهم المتعمد، من ساحة الإمامة. وهكذا فإنه الإقصاء للناس يجابه به

والزبير، بالبيعة من الناس، وليس بالنص من الله. أنظر: الشريف الرضى: نهج البلاغة، شرح الإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتعليق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا (دار ومطابع الشعب) القاهرة، دون تاريخ، ص 77-78 ، ص348.

(1) والحق أن "نهج البلاغة" يكاد أن يكون بأسره وثيقة دامغة على الخذلان الذى تعرض له الإمام عليّ، ولم تنج منه السلالة الطويلة التى تحدرت من صلبه، من بعده. وإذا كان خذلان الناس للحسن إبن علي قد جعلهم ينفضون عن معسكره بعد أن نهبوا متاعه بحسب ما تورده المصادر التاريخية، فإن ما تزخر به المرويات الشيعية المتأخرة من أن القتل الحزين للحسين قد كان تحقيقاً لأمر السماء السابق تقديره فى الأزل، لم يكن إلا سبيلاً للإنعتاق من الإحساس المرير بخذلانه.

الشيعة إقصاءهم (أي الناس) للأئمة من عترة المصطفى. وإذا كان يبدو - هكذا - أن التاريخ الفعلي للإمامة قد دفع الشيعة إلى طرد الناس من ساحة الإمامة، فإن هذا التاريخ سوف يتكفل بطردهم أيضاً من ساحتها عند أهل السنة؛ الذين يُقال أنهم يجعلونها من الناس أصلاً، ولكن عبر وساطة منطق الخطاب ونظامه هذه المرة. إذ الحق أنه إذا كان القول الأشعري في العقائد بأسرها، ينبني على السعي إلى إقصاء الإنساني وطرده خارج المنظومة العقائدية كلياً، فإن ما يُشاع من أن الإمامة ترجع، عندهم، إلى الناس يبقى شذوذاً لا يمكن فهمه، لأنه يتعارض تماماً مع ما هو ثابت من نزوعهم إلى إقصاء الإنساني من القول في العقائد بالكلية.

وهكذا فإنه قد كان من المحيِّر والعجيب حقاً أن يُنسب إلى أهل السنة أنهم يردون شيئاً - أي شيء - إلى الناس، وهم الذين قطعوا - والأشاعرة في قلبهم - باستحالة أن يكون في العالم فاعلٌ إلا الله؛ وذلك من حيث إن "كل حادث، فالله تعالى محدثه"[1]. فكيف للإمامة؛ وهي مما يندرج في إطار الحوادث لا ريب، أن تُنسب إلى الإنسان كفاعل لها، بينما لا فاعل في العالم إلا الله. إن هذا المأزق لا يمكن أن يجد حلاً له إلا فيما صار إليه الأشاعرة - بحسب آلية المجاورة التي هيمنت على بناء خطابهم كله - من التمييز والمجاورة، في آنٍ معاً، بين الفاعل بالحقيقة (وهو الله)، وبين الفاعل بالمجاز (وهو الإنسان).

---

(1) الجويني: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر)، القاهرة، ط1، 1965، ص 106.

فمن خلال هذا التمييز فقط، يصح الارتداد بالإمامة إلى الإنسان كفاعل لها بالمجاز، فيما يبقى الله فاعلاً لها على الحقيقة. وبالطبع فإن ذلك يعني أن القول الأشعري في الإمامة بإعتبارها فعلاً لله في الحقيقة، لا يخرج - بنيوياً - عن فضاء القول الشيعي فيها بالنص، وذلك ابتداءً من كونهما، معاً، يتعاليان بها إلى أن تكون نصاً وقولاً (بحسب الشيعة) أو فعلاً (بحسب الأشاعرة) من الله. ولعل في ذلك ما يؤكد على أن الاختلاف بينهما حول الإمامة، لا يتجاوز أبداً سطح القول ومبناه إلى نظامه العميق ومعناه.

فإذ هما يتفقان على أن الإمامة هي من الله (نصاً أو فعلاً)، فإن التباين بينهما يتأتى من أن كون الإمامة قد تبلورت، بحسب الأشاعرة، كتنظير للمتحقق (وأعني به إمامة أبي بكر وبكل ما ترتب عليها وارتبط بها من تداعيات وأحداث فعلية)، قد فرض عليها - أي الإمامة - أن تكون فعلاً (ابتداءً من تحققها العيني) من الله. وأما تبلور الإمامة، بحسب الشيعة، كخطاب للممكن الذي لم يتحقق (وأعني إمامة الأئمة من نسل عليّ)، فإنه قد فرض عليها أن تكون قولاً أو نصاً من الله (يمكن الاحتجاج بالطبع بأن الناس قد أهملوه، ولذلك فإنه لم يتحقق بالفعل). وإذن فإن مضمون القول في الإمامة؛ وأعني بذلك كونها قولاً عن المتحقق (في التاريخ)، أو قولاً عن ما لم يتحقق (وظل يسكن دائرة الممكن)، هو ما يؤسس للخلاف الأشعري - الشيعي، وأما على صعيد نظامها العميق الذي تكون فيه من الله، فإنه ليس ثمة من خلاف بين الأشاعرة والشيعة. والغريب أن الغزالي قد راح يلح على تميُّز الموقف

الأشعري في ردِّ الإمامة إلى الله، عن نظيره الشيعي. ولعل ذلك يؤكده ما صار إليه متحدياً: "فلينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (يعني الأشاعرة والشيعة)، إذ نسبت الباطنية (الشيعة) نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى، وعند خصومهم (الأشاعرة) من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله تعالى إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على عليّ، ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوي الباطلة. ولما نسبونا إلى أنّا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منّا، كشفنا لهم بالآخرة أنّا لسنا نقدم إلا من قدمه الله .... فكأنّا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار (العباد)، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه"[1]. وهكذا ينتهي الغزالي (وهو الحجة الأشعري الكبير)، إلى أن نسبة الشيعة للإمامة إلى الله بالنص، تكون هي الأضعف من نسبتها إليه كفعل بحسب ما يفكر الأشاعرة؛ الأمر الذي يعني أن الأشاعرة أنفسهم ليسوا واعين فحسب، بأنهم يفكرون في الإمامة ضمن نفس الفضاء الشيعي الذي تتعالى فيه إلى أن تكون من الله، بل ويفاخرون بأن قولهم فيها، ضمن هذا الفضاء، هو أقوى - لا محالة - من القول الشيعي الذي هو محض اختراع بحسب الغزالي.

والحق أن هذا التعالي الشيعي - الأشعري بالإمامة إلى أن تكون من الله، إنما يرتبط - بحسب ما جرت الإشارة قبلاً - بموقف

(1) الغزالى: فضائح الباطنية، تحقيق نادى فرج درويش (المكتب الثقافى) القاهرة، دون تاريخ، ص 178-179.

كل منهما من الإنسان في العمق. فإذ اضطر الشيعة، يأساً من الناس الذين تنكروا لإمامهم المأمول المرتضى وخذلوه، إلى مخاصمتهم والتعالي بالإمامة، لذلك، إلى أن تكون شأناً إلهياً لا دخل للناس فيه أبداً، فإن الأشاعرة كان لابد أن يطردوا الناس من مجال الإمامة أيضاً؛ ولكن ليس يأساً منهم، بل استبداداً عليهم؛ وأعني على نحو يتجاوب مع سعيهم إلى نزع الفاعلية الحقة عن الإنسان بالكلية في المجال السياسي وغيره، ولكن عبر نوع من المخايلة بضرب من الفاعلية الهشة التي لا تجاوز إطار المجاز. ولعل ذلك يتجاوب مع ما سبق الإلماح إليه من أن التاريخ (تحققاً أو إمكاناً) هو ما يحدد كيفية وقوع الإمامة، نصاً أو فعلاً، من الله. وبالطبع فإنه يبقي أن إقصاء الناس كنتاج للإحساس باليأس منهم، هو أمر يختلف جوهرياً عن إقصائهم كتوطئة للاستبداد بالأمر دونهم.

والحق أن الأمر لا يقف عند مجرد تعالي الأشاعرة بالإمامة إلى أن تكون فعلاً لله في الحقيقة، وللإنسان في المجاز، بل ويتعدى إلى مفارقة أن رائدهم الأكبر؛ أبو الحسن الأشعري، قد اضطر إلى القول فيها بالنص من الله، وذلك انصياعاً لضغوط طريقته الجديدة في الاستدلال بالأخبار؛ التي بلورها مجبراً للانتقام بها من أبيه المعتزلي الضليل. وهكذا كان الانتقام المعتزلي من الأشعرية قاسياً حقاً؛ وأعني من حيث ألزموهم - حين قالوا بحسب طريقة المعتزلة في الاستدلال بالأعراض - بقدر من التناقضات لم يقدروا على الانفكاك منه، ثم أجبروهم - حين بلوروا طريقتهم البديلة في الاستدلال بالأخبار - على قولٍ في الإمامة ينبني كلياً ضمن فضاء القول الشيعي فيها.

فالحق أن الاستدلال بالخبر على الإمامة كان لابد أن يؤول إلى القول فيها بالنص، لامحالة؛ وهو الأمر الذي سوف يتجلى صريحاً في شروح واحد من أهل السنة المتأخرين، لنصٍ ينتمي إلى نفس اللحظة التي كان الأشعري يكتب فيها نصوصه. فقد مضى أبو العز الحنفي (في القرن الثامن الهجري) يسرد - في شرحه للعقيدة الطحاوية المكتوبة في القرن الثالث/الرابع الهجري - ما بدا وكأنها نفس عبارات الأشعري من أنه لا سبيل للاستدلال، على الأمور الاعتقادية والعبادية وحتى السياسية، إلا بالخبر عن الرسول؛ وأن "كل من طلب أن يحكم في شيء من أمر الدين بغير ما جاء به الرسول، ويظن أن ذلك حسن، وأن ذلك جمع بين ما جاء به الرسول وبين ما يخالفه، فله نصيب من تلك المخالفة، بل ما جاء به الرسول كاف كامل، يدخل فيه كل حق. وإنما وقع التقصير من كثير من المنتسبين إليه، فلم يعلم ما جاء به الرسول في كثير من الأمور الكلامية الاعتقادية، ولا في كثير من الأحوال العبادية، ولا في كثير من الأمور السياسية"(1). وبحسب هذه المقدمة التي تكاد تمثل ترجيعاً كاملاً لأفكار الأشعري ولغته، من أن أخباره - عليه السلام - صارت أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، فإن هذا الحنفي المتأخر قد انتهى إلى إن " أهل السنة قد اختلفوا في خلافة الصديق رضي الله عنه: هل كانت بالنص، أو بالاختيار؟ فذهب الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث إلى أنها تثبت بالنص الخفي والإشارة، ومنهم (أي من أهل

---

(1) أبى العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوي، حققها وراجعها جماعة من العلماء، وتوضيح زهير الشايب، بيروت 1965، ص7 .

السنة) من قال بالنص الجلي ... والدليل على إثباتها بالنص أخبار"[1]. وبالرغم من أنه قد أخرج الأشاعرة من دائرة القائلين بالنص في الإمامة، فإنه لو كان قد قرأ نصوص الأشعري بتدقيق لكان قد أدرك استحالة إخراجهم، بالكلية، من دائرة القول بالنص. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أنه لم يعد غريباً أن يُضاف القول بالنص في الإمامة إلى أهل السنة، وذلك بعد أن شاعت إضافته إلى الشيعة دون سواهم. ولقد كان ذلك هو ما بدا وكأن الشيعة أنفسهم قد أدركوه؛ حيث مضى أحدهم إلى أن الشيعة ليسوا وحدهم القائلين بالنص في الإمامة، "فقد وافقتهم البكرية والكرامية في أن طريق الإمامة إنما هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي عليه السلام أبو بكر، وإليه ذهب الحسن البصري"[2]. وحين مضى هذا الشارح إلى إن هؤلاء "قد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلوهم أو يسلمون). (الفتح 36)، فيقولون أنه ورد في أبي بكر، فهو أول من دعا إلى قتال أهل الردة بعد رسول الله"[3]، فإنه كان يضع الأشعري مع هؤلاء القائلين بأن (طريق الإمامة إنما هو النص)، لأن ذلك بعينه هو نفس ما استخدمه الأشعري في الاستدلال على خلافة أبي بكر.

---

(1) المصدر السابق، ص469 .

(2) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق وشرح أحمد بن الحسين بن أبى هاشم الزيدى، نشرة عبد الكريم العثمان، القاهرة 1965، ص761 .

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الاستدلال بالأخبار أو الانصياع للمنظومة الشيعية:

إذا كان يلزم طرائق الاستدلال وإنتاج المعرفة، لكي تكون منتجة، أن تتحدد بالمضمون المعرفي الذي تعمل ضمن حدوده، وذلك بقدر ما تحدده بالطبع، فإنه يبدو أن المضمون المعرفي الأشعري لم يكن هو المحدد لطرائق الاستدلال التي اشتغلت داخله. فقد بدا ، من جهة، أن الأشعري قد اندفع - تحت ضغوط سيكولوجيا "قتل الأب" التي انسحق تحت وطأتها بلا رحمة - يبلور، مستعيناً بالفقهاء، طريقة في الاستدلال بالأخبار لكي ينتقم بها من خصومه الآثمين (المعتزلة). ومن جهة أخرى، فإنه قد بدا - بالكيفية نفسها - أن ضغوط الإبستيمولوجيا قد آلت بالأشاعرة اللاحقين إلى استعادة طريقة في الاستدلال كان الأشعري، نفسه، قد سعى بقوة لطردها من مجال التداول في الحقل الكلامي - وأعني بها طريقة الاستدلال بالأعراض التي تبلورت في إرتباط صميمي مع النظام العقائدي المعتزلي، وذلك لكي يبرهنوا بها على نظامهم العقائدي المغاير لنظام المعتزلة. وبالطبع فإن ذلك يكشف عن إن طريقتي الاستدلال اللتين اشتغلتا متجاورتين، ككل شيء، داخل النظام الأشعري، قد تبلورتا تحت وطأة شروط الخارج وضغوطه، ومن غير أن تكون الواحدة منهما هي نتاجٌ، في تبلورها ، للارتباط بمضمون معرفي يحددها ، ويتحدد بها في آن معاً. وليس من شك في أن طرائق في الاستدلال تتبلور بحسب هذه الكيفية؛ وأعني تحت وطأة الضغوط من الخارج، وليس من خلال التحدُّد بالمضمون المعرفي الذي تعمل داخل إطاره، لابد أن تئول إلى ضروب من الإرباك

والتناقض سوف يشقى بها ذلك النظام المعرفي الذي فرضت عليه الضغوط أن يظل يسعى، من غير طائل، إلى لملمة انقسامه بين طرائق في الاستدلال وإنتاج المعرفة، مُنتزعة من السياق، من جهة، وبين مضمون لا يتحدد بهذه الطرائق ولا يحددها من جهة أخرى. وهكذا فإنه يُلاحظ أنه لم يفلح في لملمة هذا الانقسام أبداً، وظل يرزح تحت وطأته دوماً.

ومن هنا أنه إذا كان التناقض، أو - على الأقل - التزام "قول الخصم المعتزلي" - في بعض المسائل التي أفاض فيها القاضي عبدالجبار بالذات - هو جوهر ما انتقمت به طريقة الاستدلال بالأعراض حين استعارها الأشاعرة لتعمل داخل نظامهم العقائدي، فإن التزام "القول الشيعي" - في الإمامة بالذات - يكاد أن يكون هو جوهر ما انتهت إليه طريقة الاستدلال بالأخبار، ولكن على أن يكون مفهوماً أن التطورات اللاحقة للمذهب الأشعري؛ التي راح معها يتسع لما يتجاوز طريقة الاستدلال بالأخبار، لن تنأى به عن القول في الإمامة بحسب نظام القول الشيعي فيها. بل إن القول ذاته سوف يدوم ويستمر، ولكن بكيفية تناسب كل ما سيلحق من التطورات لامحالة. ولعل ذلك يحيل إلى أن القول الأشعري في الإمامة، على نفس نظام القول الشيعي فيها، لا يرتبط فقط باشتغال طريقة الاستدلال بالأخبار مع الأشعري، بل ويرتبط، في العمق، بسيادة البنية الإطلاقية؛ التي تتبدى جوهرياً في تهميش وإقصاء كل ما هو إنساني، على نظام النسق الأشعري كله.

وعلى أي حال فإنه يبقى أن ما بدا وكأن الأشعري قد راح يؤسسه لكي ينتقم به من أبيه المعتزلي/البديل - وهوالمثقل بإثم احتلال موقع الأب/الأصيل - قد استحال بحسب دهاء الفكر (الذي يتجاوز، بما ينطوي عليه من منطقٍ باطني، إرادة الأفراد الواعية أحياناً) إلى تجريد الأشاعرة من أسلحتهم في مواجهة دعاوي خصوم أشد شراسة هم الشيعة الذين لم يكونوا، حين دشن الأشعري طريقته في الاستدلال بالأخبار، ضمن دائرة المثقلين بإثم الخطيئة التي لم تتسع إلا للاعتزال حاملاً كل ملامح وقسمات الأب الذي كان لابد من قتله. ولعله يبدو - هكذا - أن الأشعري لم يكن قادراً على الالتفات إلى ما يمكن أن تحمله طريقته من دعم لدعاوي الشيعة في بناء الإمامة على النص - الخبر، وذلك ابتداءً من حقيقة أنه كان يفكر تحت وطأة ضغوط سيكولوجيا قتل الأب؛ التي لم تسمح له بغير الانتقام من المعتزلة.

فإذ تتبني طريقة الاستدلال بالأخبار - بحسب الأشعري - على أنه "إذا ثبت بالآيات (يعني المعجزات) صدقه (أي النبي)، فقد عُلِمَ صحة كل ما أخبر به النبي (صلعم)، وصارت أخباره -عليه السلام - أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله (أي الله)، وصار خبره - عليه السلام - عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يُستدل به من أخباره - عليه السلام - على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام....

(وهكذا) من غير أن يُحتاج أرشدكم الله في المعرفة لسائر ما دُعينا إلى اعتقاده إلى إستئناف غير التي نبَّه النبي (صلعم) عليها، ودعا سائر أمّته إلى تأمُّلها. إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدى مما أتى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بَعُدَ عنه عليه السلام"[1]، فإن الإمامة - وتبعاً للأشعري نفسه - إنما تقع خارج حدود ما يُستدل عليه بالخبر من النبي، ليس فقط لأنها لم تكن مما دُعينا إلى اعتقاده، وإنما لأن خبراً بخصوصها لم يتواتر عنه، بحيث "ينصوا جميعاً (أي الصحابة) عليه، وهم متفقون لا يختلفون، (وذلك كشأنهم في) ما دعاهم إليه - عليه السلام - من معرفة حدثهم، والمعرفة بمحدثهم، ومعرفة أسمائه الحسني وصفاته العليا وعدله وحكمته، فقد بيَّن لهم وجوه الأدلة في جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلَّغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه إلى من بعدهم"[2]. والحق أن الأشعري قد أظهر وعياً كاملاً بأن شيئاً من ذلك الإجماع والاتفاق لم يتبلور حول الإمامة؛ بل إنه يسجل "إن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم - (كان) اختلافهم في الإمامة"[3]. وبالطبع فإن هذا الذي "حدث من الاختلاف في الإمامة بالسيف" لابد أن يرفع تماماً فكرة أن يكون

---

(1) الأشعرى: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبد الله شاكر الجندي (مؤسسة علوم القرآن) بيروت ط 1988 ، ص 182-185.

(2) المصدر السابق، ص 180-181.

(3) الأشعرى: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة، ط1969،2، ج1، ص39 .

ثمة "إجماع واتفاق"؛ ناهيك عن أن يكون ثمة "نص"، حولها. وبالرغم من أن ذلك كان لابد أن يدفع إلى قول في الإمامة ينطلق من ضرورة اكتناه وتقصي ما حدث من الاختلاف حولها بعد النبي، وذلك عبر نوع آخر من الخبر؛ هو الخبر عما حدث بالفعل، وليس الخبر/النص عن الله أو النبي، فإن الأشعري - وقد أدرك خلال رصده "مقالات الإسلاميين" أن مثل هذا القول في الإمامة، بالخبر عما حدث، قد أدى إلى تخطئة الصحابة (أو بعضهم)، وإلى حد إضلالهم، بل وحتى تكفيرهم[1] - لم يجد مفراً من توظيف الخبر/النص في القول في الإمامة، ولكن مع ملاحظة أن القول في الإمامة بهذا النوع من الخبر إنما يتحقق عنده - وعند لاحقيه من الأشاعرة - بكيفية غير مباشرة. ومن هنا مغايرته للقول الشيعي في الإمامة بالخبر/النص أيضاً، والذي يختلف فقط بأنه يتحقق بكيفية صريحة ومباشرة. والمهم أنه يبقى أن القول في الإمامة بالخبر/النص قد راح ينسرب إلى النظام الأشعري خلال السعي للانفلات من مآلات القول فيها بالخبر/الحدث؛ والتي لم يكن بمقدور الأشعري، وكل ورثته، أن يتحمَّلوا أعباء ما تفرضه وتلزم به.

والحق أن المآلات التي ينتهي إليها القول بالخبر/الحدث في الإمامة، والتي يستحيل قبولها أشعرياً، إنما تتجاوز حقيقة أن القول فيها بحسب هذا النوع من الخبر إنما يئول - إذ يجعل الحوادث هي ما يؤسس للقول في الإمامة - إلى التفكير بحسب آلية رد الأصول

(1) المصدر السابق، ص 89، 128- 129، 137، 141، 143 وغيرها.

إلى الحوادث التى سعى الأشعري إلى طردها من المجال الكلامي كلياً، إلى المصير بالأشاعرة إلى وجوب التزام القول بأن ما جرى فيها، منذ البدء، قد كان تجلياً لمبدأ المغالبة والشوكة؛ وهو على أي حال ما اضطروا إلى القول به مع الغزالي - ناهيك عن ابن خلدون - لاحقاً. إذ الحق أن القول في الإمامة بحسب الخبر عن حدث يكاد يتكشَّف عن أن "قانون القبيلة" (أو العصبية بلفظ إبن خلدون؛ الذي يلزم التنوية بأن أشعريته قد أجبرته على أن يفكر في حقبتي النبوة والخلافة، لا بحسب هذا القانون الذي صكه هو نفسه، بل بحسب قانون الخارق والمُعجز) هو ما يؤسس، في العمق، لكل ما جرى من الاصطراع حول الإمامة بعد وفاة النبي (صلعم) مباشرة. ولكن ما بدا من تعارض ذلك مع سعي النظام الأشعري إلى "نمذجة" - أو حتى قدسنة - تلك اللحظة الأولى، والتعالي بها إلى ما فوق دنس الخبر/الحدث (رضوخاً لمقتضيات السياسة، التي احتاجت إلى هذه النمذجة للحظة التأسيس الأولى لتثبيت ما قام عليها من أوضاع سياسية لاحقة[1]، قد أجبر الأشعري علي القول فيها، وفى الإمامة بالتالي، بحسب الخبر/النص عن النبي (صلعم). ومن هنا أنه (أعني الأشعري) قد راح يؤسس قوله في الإمامة على أن "كل الصحابة أئمة مأمونون، غير متهمين في الدين، وقد أثنى اللّه ورسوله على جميعهم وتعبَّدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل من ينتقص أحداً منهم"[2]. ومن هنا أيضاً أن السلف قد

---

(1) أنظر تفصيلاً: على مبروك: عن الإمامة والسياسة (سبق ذكره) ص92 وما بعدها.

(2) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود ، دار الكتاب للنشر والتوزيع) ، القاهرة ط 2 ، 1987 ، ص 259 .

"أجمعوا - على قوله - على الكف عن ذكر الصحابة - عليهم السلام - إلا بخير ما يُذكرون به، وعلى أنهم أحق أن تُنشر محاسنهم، ويُلتمس لأفعالهم أفضل المخارج، وأن نظن بهم أحسن الظن، وأحسن المذاهب ممتثلين في ذلك لقول رسول الله (صلعم): إذا ذُكر أصحابي فأمسكوا، وقال أهل العلم: معنى ذلك لا تذكروهم إلا بخير الذكر"[1]. وإذ يبدو - هكذا - أن استراتيجية الأشعري فيما يتعلق بالاختلاف بين الصحابة، على العموم، قد تبلورت حول الإمساك والكف عن الخوض فيه، فإنه قد أضاف إليها فيما يختص باختلافهم حول الإمامة تحديداً أنه (أي هذا الاختلاف)" كان على تأويل واجتهاد، وكلهم من أهل الإجتهاد"[2]. ولعل تلك الإضافة، تحديداً، هي ما يؤسس للقول في الإمامة بالخبر/النص عن النبي؛ وأعني من حيث أنها ترتبط - في العمق - بحقيقة أن الأشعري لم يشأ أن يتصور الأمر صراعاً يكون فيه الحق في جانب فريق (من الصحابة)، حتى لا يُخطِّئ الآخر، وذلك استناداً إلى أن "النبي (صلعم) قد شهد لهم بالجنة والشهادة، فدلَّ (بذلك) على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم"[3]. وهكذا فإن (خبر) شهادة النبي لهم بالجنة، هو الدليل على أن اختلافهم لابد أن يكون على تأويلٍ واجتهادٍ من جهة، وعلى إن جميعهم كانوا على الحق في هذا الاجتهاد من جهة أخرى. وإذن فإنه الاستدلال هنا بالخبر/النص عن النبي على أن الصحابة كانوا جميعاً على الحق (وبما يعنيه ذلك من

(1) الأشعرى: رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره)، ص348.

(2) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص 259.

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

وجوب التعالي بهم فوق دنس التاريخ وخطاياه)، وقد استدعاه الأشعري ليغطي به على الخبر/الحدث؛ وأعني - بالطبع - حدث اصطراعهم الدامي حول قضية السلطة بالذات، والذي لا يمكن تصور أنهم كانوا جميعاً على الحق فيه. وهكذا فإنه إذا كان الخبر/الحدث لا يقدم إلا ضروباً من الاقتتال والمنازعة لأولئك الذين ارتفع بهم المخيال إلى مقام التعبُّد والتقديس، وبما يجعل منه تاريخاً مرذولاً لا يمكن احتماله أو قبوله على حالته، فإنه كان لابد من التعالى على هذا النوع من الخبر والتغطية عليه بما يتسامي من الخبر/النص عن النبي. ومن هنا بالذات ابتدا انسراب الخبر/النص إلى بناء الإمامة الأشعرية.

وإذ يبدو - هكذا - أن انسراب النص إلى القول الأشعري في الإمامة إنما يرتبط بالسعي إلى التغطية به على الخبر/الحدث؛ أو التاريخ المرذول الذي كان لابد من التسامي به عبر إلحاقه بالمتعالي، فإن ذلك ما يتكشف عنه تحليل تثبيت الأشعري لإمامة أبي بكر بدلالة "النص". وهنا فإنه إذا كانت قراءة حججه في تثبيت إمامة أبي بكر وخلفائه من بعده - باستثناء علي بن أبي طالب (وهو استثناء له دلالته) - تتبدى عن انبنائها بحسب مجرد "النص" و"الإجماع"، ومن دون أن يكون لما سواهما - من العقد والبيعة - أي حضور؛ فإن نقطة البدء في هذا النوع من الانبناء تقوم في تخصيص الأشعري لقوله في الإمامة بأنه "كلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي اللّٰه عنه"[1]. إذ يبدو أن تخصيص القول في الإمامة على هذا النحو، إنما

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

يتجاوب على نحو مدهش مع القول فيها بدلالة النص؛ وإلى حد إمكان القطع بأن القول بدلالة النص في الإمامة يستلزم القول فيها تخصيصاً على إمامة بعينها، وليس إطلاق القول فيها على العموم. ولعل ذلك يرتبط بأن دلالة النص في الإمامة، لايمكن إلا أن تتصرف بالضرورة إلى "شخص" بعينه يُراد تثبيت إمامته بالذات (كأبي بكر أو علي مثلاً)، ثم يُصار - بعد ذلك - إلى النص منه على من بعده. وهكذا فإن تخصيص الأشعري لقوله في الإمامة بأنه كلام في إمامة أبي بكر تحديداً، إنما يرتبط باستراتيجيته في القول فيها بدلالة النص أساساً. ولعل ذلك بعينه هو ما سيتأكد مع الجويني؛ الذي انتهى من "القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ رضي اللّه عنهم أجمعين" إلى إن "مرجع كل قاطع في الإمامة إلى الخبر المتواتر والإجماع"[(1)]؛ وبما يعنيه ذلك من أن القول في الإمامة حين تتعيَّن في أشخاص بذواتهم، لا يمكن أن يكون إلا بدلالة النص، ولا شيء سواه.

وهنا يلزم التنويه بأن النص يُراد، في سياق الكلام عن إمامة أبي بكر، لا من أجل تثبيت الوقوع، بل من أجل تثبيت الأحقية أو الشرعية. فالوقوع ثابتٌ لا محالة بالتاريخ الذي لا يمكن لأحدٍ أن ينازع فيه، وأما الشرعية فإنها كانت قلب المنازعة ومحور الصراع. وبالطبع فإن الأمر، وإن تعلق بشرعية لحظة في الماضي فإنما لتثبيت شرعية الحاضر الذي قام على أساسه. ولعل أهم ما تجليه هذه المنازعة يتمثل

---

(1) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى و على عبدالمنعم عبدالحميد (مكتبة الخانجى بمصر) القاهرة 1950 ص429-430

في أن مجرد الوقوع في التاريخ لا يثبت أحقية أو يؤسس شرعية. ومن هنا أن الأشعري قد وجد نفسه مضطراً - لتثبيت شرعية إمامة أبي بكر، وبكل ما ترتب عليها من أوضاع سياسية لاحقة - إلى الالتياذ بما يجاوز التاريخ، ومن دون أن يجد في مجرد وقوعها تاريخياً ما يكفي لتثبيت شرعيتها. إذ الحق إن كون التاريخ، ليس خلواً فحسب مما يؤسس لشرعية هذه الإمامة، بل ولعله ينطوي على ما قد يشوش هذه الشرعية، كان لابد أن يدفع بالأشعري إلى التماس ما يؤسس به شرعيتها في ما يجاوز هذا التاريخ؛ وأعني به النص الذي لم يكن للأشعري أن يجد خارجه، ما يمكن أن يفلت به من وطأة هذا التاريخ وقسوته. وإذا كان النظام الأشعري قد اندفع مع مؤسسه يلتمس الشرعية لإمامة أبي بكر بدلالة النص، فإن أتباع المؤسس الكبير سوف يتوسعون بمفهوم النص ليشمل ما في معناه. فإذ المرء لا يتبين في تثبيت الأشعري لإمامة أبي بكر إلا الدليل من النص بما هو مجاوز للتاريخ، فإن أتباعه سوف يتوسعون بمعنى النص إلى حد يكاد معه أن يبتلع التاريخ كلياً؛ وبما يعني أنه الانبناء للإمامة بحسب النص صريحاً عند الأشعري، فيما هو الانبناء لها بحسب ما يقوم مقام النص عند ورثته الكبار؛ الذين يأتي على رأسهم الغزالي بالذات.

من النص صريحاً (الأشعري) إلى ما في معنى النص (الغزالي):

إذا كان الأشعري قد راح يلتمس شرعية الإمامة من الله عبر دلالة النص؛ قرآناً وإجماعاً، فإن الآخرين من أفراد سلالته قد راحوا يلتمسون الشرعية نفسها من الله أيضاً، ولكن عبر دلالة ما يصدر عن الله، والذي لا يمكن أن يكون النص فقط، بل وكذلك الفعل الذي يمكن، والحال كذلك، اعتباره في معنى النص، أو مما يقوم - على الأقل - مقامه. وهكذا فإن ما سيمضي إليه الغزالي بصدد تثبيت شرعية خلافة المستظهر بالله العباسي (ويجب ملاحظة أنه التثبيت لشخص بعينه)، لن يختلف عما صار إليه الأشعري بصدد تثبيت إمامة أبي بكر إلا من حيث أنه فيما سيؤسس هذا الأخير تثبيته للإمامة المعنيّ بها على النص الصريح، فإن وريثه الغزالي سوف يدشن هذا التثبيت على ما يقوم عنده مقام النص؛ وأعني به الكسب. وبالطبع فإنه لا فارق بين نص (الأشعري) والكسب الذي يقوم مقامه عند (الغزالي)، في أن كليهما صادر عن الله.

فقد مضى الأشعري لا يسمح لشيء بالحضور ضمن قوله في إمامة أبي بكر إلا للنص جلياً وصريحاً (من القرآن)، أو خفياً يُشعَر به الإجماع (من الحديث). وهكذا فإنه لم يفعل بعد استهلاله "الكلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه" بالأدلة من القرآن، إلا أن انتهى، بعد تأويل للدلالة لايجاوز سطح النصوص التى احتج بها، إلى أنه "قد دلَّ القرآن على إمامة الصديق والفاروق (الذي حضر لأن الدلالة في النص تتصرف إليه أيضاً بحسب تأويل

الأشعري) رضي اللّه عنهما"[1]. ولم يكن ممكناً حين مضى إلى دليل آخر يستقيه من الإجماع، إلا أن يجعله من قبيل الإجماع على النص أيضاً. فإذ "لم يكن للناس - على قوله - في الإمامة إلا ثلاثة أقوال: من قال منهم إن النبي (صلعم) نصَّ على إمامة الصدِّيق وهو الإمام الأعظم بعد الرسول، وقول من قال: نصَّ على إمامة عليّ، وقول من قال: الإمام بعده العباس، (فإن) قول من قال هو أبو بكر الصدِّيق هو (الصحيح، على قوله) بإجماع المسلمين والشهادة له بذلك"[2]. وإذن فإنه النص، لا من القرآن فقط، بل من الرسول أيضاً، وبشهادة الإجماع الذي هو أيضاً على نص، هو ما يقول به الأشعري في الإمامة. وبعبارة أخرى فإن الأشعري ينتهي، على نحو صريح، إلى تثبيت الإمامة لأبي بكر بالنص عليها من اللّه والرسول معاً، وبإجماع المسلمين الذي لا يقوم بدوره - وبحسب الفقهاء الذين كان يفكر بهم - إلا على نص. إذ الحق أن الإجماع قد راح ينحلُّ إلى أن يكون مجرد نص، في النظام الفقهي لآبائه الجدد الذين راح ينتقم بهم من أبيه المعتزلي الضليل الآثم؛ وأعني بهم الشافعي و ابن حنبل الذي بالغ الأشعري في الاحتفاء بقوله، وإلى حد اعتبار هذا القول جزءٌ من ديانته التي يدين بها. ولأنه قد يُصار إلى أن أصل الإجماع، الذي يفكر به الأشعري في الإمامة، إنما يقوم في "رأي" الناس واختيارهم، وليس في "نص" هم مضطرون إلى الانصياع له، فإنه يلزم القول - تفصيلاً - في انحلال الإجماع، عند آبائه، بل وكذلك ورثته، إلى أن يكون مجرد نص؛ وذلك ابتداءً من أنه إجماع

---

(1) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص 255.

(2) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص 256.

"حملهم عليه - على قول الجويني (وهو أحد ورثة الأشعري) - قاطع شرعي، ومقتضى جازم سمعي"[1]؛ وبما يعنيه ذلك صراحة من أن مُستند الإمامة هو نص (أو خبر سمعي) مُجمع عليه.

فإذ أقام الشافعي استراتيجيته في التفكير الفقهي على الاتساع بدلالة النص ليبتلع ما تحته من أصول؛ وعلى النحو الذي راح يتسع فيه بمفهوم النص/الوحي ليبتلع "السنّة" بعده، فإنه قد اتسع بالسنّة بدورها - بعد أن أدرجها ضمن فضاء النص/الوحي - لتبتلع في جوفها ما سيأتي من الإجماع تحتها؛ وبما يعنيه ذلك من أن الإجماع ينحل عنده إلى النص. ولعل ذلك يستقيم مع الوعي بأن نقطة البدء في اتساع الشافعي بدلالة النص على هذا النحو، إنما تنطلق من قاعدته الحاكمة في أنه "ليس لأحدٍ أبداً أن يقول في شيء: حَلّ ولا حَرُمَ، إلا من جهة العلم. وجهة العلم (هي) الخبر في الكتاب أو السنّة، أو الإجماع والقياس"[2]؛ وبما يعنيه اللفظ صريحاً من أنه إذا كانت جهة العلم هي الخبر أو النص، فإنها لا تنحصر في الكتاب والسنَة، بل وتتسع للإجماع، وحتى القياس كذلك. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان ابن حنبل لم يترك تنظيراً للمفاهيم التي كان يفكر بها، فإن ذلك لا يعني غياب أي تنظير للإجماع كنص عن فضاء التفكير الحنبلي. إذ الحق أن أحد كبار الحنابلة، وأعني به ابن تيمية، قد تكفل بصوغ تصور يتبدى فيه الإجماع كنص صريح. فقد مضى إلى إن "كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصاً عليه من

---

(1) الجوينى: الغياثى، غياث الأمم فى إلتياث الظلم، تحقيق ودراسة: عبدالعظيم الديب، دون تحديد مكان النشر، ط2، 1401، ص 46.

(2) الشافعى: الرسالة (مكتبة مصطفى البابى الحلبى) القاهرة، دون تاريخ، ص 25.

الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما أن المخالف للرسول مخالف لله. ولكن هذا يقتضي أن كل ما أُجمع عليه، فقد بيّنه الرسول، وهذا هو الصواب، فلا يوجد قط مسألة مُجمع عليها، إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفي ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به، .... ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص"[1].

ولعل هذا الفهم للإجماع هو بعينه ما سوف يعمقه، ويوضح كيفية حصوله، أحد أفراد السلالة التي تناسلت من الشافعي (فقهياً) ومن الأشعري (عقائدياً)؛ وأعني به "الجويني" الذي مضى إلى أنه "قد تحصَّل من مجموع ما ذكرناه أن إجماع أهل البصائر على القطع في مسألة مظنونة، لامجال للعقول فيها يستحيل وقوعها من غير سبب مقطوعٍ به سمعي. فإن قيل: لو كان سند الإجماع خبراً مثلاً مقطوعاً به للهج المجمعون بنقله. قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع به، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق. ويُضرِب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه، وكم من شيء يستفيض عند وقوعه، ثم يُمحق ويَندرس حتى يُنقل أحاداً، ثم ينطمس حتى لا يُنقل، ويقع الاكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه، ووضوح ذلك يُغني أصحاب المعارف بالعرف عن الإطناب في تقريره"[2]. وإذ يبدو وكأن قصد الجويني من هذا التصور للإجماع لا ينعقد إلا عن (خبر سمعي) أضرب المجمعون عن نقله، يتماثل كلياً مع قصد الشافعي إلى إقصاء العقلي

---

(1) ابن تيمية: رسالة معارج الوصول، ضمن مجموع الرسائل الكبرى (مطبعة محمد على صبيح) القاهرة، دون تاريخ، ص205 .

(2) الجويني: الغياثي، غياث الأمم فى إلتياث الظلم، (سبق ذكره) ص 52.

والإنساني من مجال القول الفقهي - وذلك من حيث إن "الحق المتبع أن الإجماع في نفسه ليس حجة، إذ لا يُتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يُعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو (أي هذا الأمر أو الخبر) المعتمد، والإجماع مُشعر به"[1] - فإنه لا ينفصل كذلك عن القصد الأشعري إلى إزاحة الحضور الإنساني من مجال القول العقائدي؛ الذي يكاد لذلك أن يكون عندهم مجرد قولٍ في المطلق، وبمعنى الإنكار الكامل لأن يكون لقوانين العالم الإنساني أي دور في تركيب هذا القول. ولعل هذه الإزاحة تتبدى جلية وزاعقة في ذلك الإلحاح على القول في الإمامة (وهي الأكثر ارتباطاً بالإنسان وعالمه) بالنص؛ والذي هو الأكثر مجاوزة ومفارقة في السياق المتعلق بالإمامة بالذات. وعلى أي الأحوال فإنه إذا كان ما يبقي من ذلك كله أن النص؛ صريحاً أو خفياً يُشعِر به الإجماع، هو فقط ما يحضر في قول الأشعري في الإمامة، فإنه يبدو أن هذا النص إنما يحضر عنده بدلالة جليَّة لا مجال فيها لأي خفاء، وذلك على العكس من الخفاء لا يفارق الدلالة عند أولئك الذين يقولون بالنص على إمامة من سوى أبي بكر من الخلفاء.

ولعله يلزم التنويه هنا أن أشعرياً متأخراً كالشهرستاني سوف يقر صراحة بأن القول بالإجماع في الإمامة هو - تماماً - في معنى القول فيها بالنص. فإذ مضى إلى "القول في تعيين الإمام، هل هو ثابت بالنص أم بالإجماع، مختصاً أهل السنة بأنهم القائلون بالإجماع، في

---

(1) المصدر السابق ص 52-53 .

مقابل الشيعة القائلين بالنص"[1]، فإنه سرعان ما راح يرد هذا الإجماع إلى النص؛ وبكيفية انتهى معها، بالفعل، إلى أن دلالة تعيين الإمام بالإجماع، على قول أهل السنة، لا تفارق أبداً دلالة تعيينه بالنص على قول الشيعة. لأنه إذا كان قد اختص أهل السنة بأنهم القائلون بالإجماع في تعيين الإمام، ومضى - كأستاذه الأشعري قبله - إلى "إن الاتفاق على إمامة أبي بكر رضي اللّه عنه كان صادراً من جملتهم" (يعني بإجماعهم)؛ فإن ما صار إليه من أن مستند هذا الإجماع هو النص، لابد أن يؤول مباشرة إلى أن ثبوت الإمامة لأبي بكر إنما يكون من النص. فقد مضى يؤكد على "إنّا بالضرورة نعلم أن الصحابة إذا أجمعوا على أمر، فلا يحصل منهم ذلك الاتفاق إلا لنص خفي قد تحقق عندهم. إما نص في الأمر بعينه (كإمامة شخص بعينه مثلاً)، وإما نص على أن الإجماع حجة. ثم ذلك النص ربما يكون عندهم تواتراً وعندنا من أخبار الآحاد، فلابد من إضمار قطعاً حتى يكون حجة. لكن الإجماع قرينة دالة عليه قطعاً، وهو كالأخبار المتواترة، فإنها أورثت العلم بحكم القرينة، لا بحكم العدد. ومن الدليل على أن الإجماع حجة، تبكيت الصحابة لمن خالف الإجماع وإخراجهم إياه عن سنن الهدى. وقد جوزوا للمجمعين تركهم لمستند الإجماع، فإن المستند ربما كان قرينة قولية أو فعلية أورثتهم العلم، ولم يمكنهم التعبير عنها بلفظ، وربما كان قولاً صريحاً، فإن صرحوا به كان ذلك دليلاً ثابتاً في

---

(1) الشهرستانى : نهاية الأقدام في علم الكلام ، نشرة : جيوم (مكتبة الثقافة الدينية) ، القاهرة دون تاريخ ، ص 480.

المسألة، وإن لم يصرحوا به كفاهم الإجماع"[1]. وإذن فإنه الإقرار الصريح بأن إمامة أبي بكر إنما تثبت بالنص؛ الذي هو مستند الإجماع، سواء كان قرينة قولية أو فعلية أو قولاً صريحاً لم يصرحوا به.

وإذ يكشف ما صار إليه الجويني، في مواجهة القول الشيعي بالنص على إمامة عليّ، من ضرورة أن "نعارض ما ذكروه (من النصوص على حق عليّ) بأخبار تداني النصوص في حق أبي بكر وعمر"[2]، عن تبلور القول الأشعري في الإمامة بالنص - بعد الأشعري خصوصاً - تحت ضغوط الشيعة، فإن الغريب حقاً أنهم سيضطرون، مع تصورهم للإمامة تقع كفعل من الله، وليس كمجرد قول أو نص له، إلى التخلي عن جوهر إحتجاجهم على الشيعة بأن الإمامة تثبت بالاختيار. فالحق أنهم قد أُجبروا على القول بأنها تقع بالشوكة أو الغلبة؛ وبما يعنيه ذلك من وقوعها بالاضطرار، وليس بالاختيار. وحين يدرك المرء أن هذا الحصول بالغلبة والشوكة هو أقوى ما يحتج به الشيعة ضد الإمامة السنية؛ فإن ذلك يعني أن الأشاعرة لم يقدروا على الإفلات من الضغوط الشيعية، حتى حين صاروا إلى القول فيها (أي الإمامة) بما يقوم مقام النص؛ وأعني بما هي فعل يقع من الله. والحق أن القول الأشعري في الإمامة بما هي فعل يقع من الله لم يقصد إلا إلى التغطية على ما جرى فيها بحسب الشوكة والغلبة. وهنا يلزم

---

(1) المصدر السابق، ص 488 .

(2) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد (سبق ذكره) ص 422.

التنويه بأن تمحور الإمامة السنية حول الغلبة التي راحت تحتجب خلف الله (بوصفه الفاعل الأوحد لكل شيء، ولو حتى مغالبة فريق لآخر)، قد دفع الإمامة الشيعية إلى التمحور حول العلم الذي يرتد، بدوره، إلى الله، وليس اجتهاد الإمام[1]. وبالطبع فإن ذلك يؤكد، من جديد، على تماثل كلا الإمامتين السنية والشيعة، في الإنبناء ضمن فضاء الإلهي؛ الذي يغيب عنه الإنساني يأساً منه أو قمعاً له.

(1) " فلذلك نقول- وهو ممكن فى حد ذاته- إن قوة الإلهام عند الإمام التى تُسمى بالقوة القدسية تبلغ الكمال فى أعلى درجاته، فيكون فى صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقى المعلومات فى كل وقت وفى كل حالة، فمتى توجه إلى شئ من الأشياء، وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية بلا توقف ولا ترتيب مقدمات ولا تلقين معلم. وتنجلى فى نفسه المعلومات كما تنجلى المرئيات فى المرآة الصافية، لا غطش فيها ولا إبهام...فهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله (أى وحياً)". محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (المطبعة العالمية) القاهرة ط8، 1973ص 73 .

الإمامة - من النص إلى الفعل:

وإذا كان أهم ما يتأدى إليه ذلك القول الأشعري في الإمامة بالنص، أنها تتأسس كفعل على "قول" الله، فإنه يُلاحظ أن أفراد السلالة الأشعرية الكبيرة سوف يتعالون بها - مع اكتمال تبلور نظرية الأفعال - إلى أن تكون، هي نفسها، فعل من الله في الحقيقة، وإن بدا على غير ذلك في الظاهر. إذ الحق أن مخايلة الحقيقة والظاهر، التي سيوظفها الغزالي في الإمامة، ليست أكثر من انعكاس لمخايلة الخلق والكسب في الفعل؛ والتي تتمثل في "إن الله أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد"[1]. ولقد صار الغزالي - مستثمراً هذه المخايلة في تأسيس قوله في الفعل السياسي - إلى "إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يُحصَى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية - أيدها الله بالدوام! - خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل، ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان"[2]. وإذ يقع أمر الإمامة، على هذا

---

(1) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق عبدالعزيز الوكيل ، (دار الفكر للطباعة والنشر) بيروت ، دون تاريخ ، جـ 1 ، ص 97.

(2) الغزالي: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص 179.

النحو، خارج مقدورات البشر بالكلية، فإن ذلك يعني لا محالة أنها - وككل فعل - من قبيل متعلقات قدرة الله في الحقيقة؛ والتي "لا يمكن - على قوله - أن يُشار إلى حركة (ناهيك عن الفعل)، فيقال إنها خارجة عن إمكان تعلُّق (هذه) القدرة بها"[1]. ولعل ذلك ما آثر الغزالي أن لا يتركه من غير تأكيد صريح، فمضى إلى أن: "انصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال في كل عصر، ليس أمراً اختيارياً يُتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهي يؤتيه الله من يشاء. فكأنّا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه، إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص"[2]. وإذن فإنها مخايلة الخلق والكسب الأشعري وقد استعارها الغزالي من حقل الأفعال على العموم ليفكر بها في مجال الإمامة، أو الفعل السياسي على الخصوص. وبالطبع فإنه إذا كان القول في الفعل قد راح يُمايز، بحسب هذه المخايلة، بين الخلق من الله (في الحقيقة)، والكسب من الإنسان (في الظاهر)؛ فإن الأمر قد اقتضى التمييز في فعل الإمامة بين الخلق من الله "تعييناً ونصباً" للإمام في الحقيقة، وبين الكسب "اختياراً ومتابعةً" من الإنسان في الظاهر.

ولعل ابن خلدون لم يكن أبداً - بالرغم مما أضفاه على خطابه من طابع تاريخي عينيّ، إلا متابعاً للغزالي في القول في الإمامة

---

(1) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة، الطبعة الأخيرة، دون تاريخ، ص43.

(2) الغزالي: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص178.

بالكسب؛ ولكن مع ملاحظة أن معنى الكسب يتلبس عنده مفهوم الطبع. وهنا فإنه إذا كان ابن خلدون قد راح يستثني الإمامة أو الخلافة من الاندراج ضمن قانون "المُلك" الذي "لابد فيه من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها، والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. والمُلك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات"[1]، ليضعها ضمن قانون "المعجز أو الخارق" لأنه "لم يُحتَجْ إلى مراعاة العصبية (فيها) لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والمعجزات الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها"[2]؛ فإن تحليلاً لما صار إليه بخصوص "الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه" إنما يتكشف عن انسراب العصبية إلى بناء الإمامة وقيامها متخفية وراء قناع المعجز والخارق. فقد مضى إلى أن اشتراط هذا النسب في الإمام "لم يُقْتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (صلعم) كما هو المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها (أي المصلحة) إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب"[3]. وإذ يبدو -

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، نشرة على عبدالواحد وافى (دار نهضة مصر) القاهرة ط3، دون تاريخ، ج2 ص573.

(2) المصدر السابق، ص 616.

(3) المصدر السابق، ص 585.

هكذا - أن اعتبار العصبية هو الأصل في شرط النسب القرشي، وكان هذا الشرط - بحسب ابن خلدون نفسه - هو الأصل في حسم أمر خلافة النبي في سقيفة بني ساعدة، فإن ذلك يعني أن ما حدث في الإمامة والخلافة يندرج، بدوره، تحت قانون العصبية، وليس مجرد المعجز أو الخارق. بل إنه يبدو - وللغرابة - أن إبن خلدون يصرح بأن قانونه عن العصبية مُستفاد من شرط القرشية الذي بدأ اشتغاله مع خلافة أبي بكر. فقد مضى إلى أنه "إذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغَلَب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من (صفة) الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستتبعوا سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يُعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يُخصُّ لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة"[1]. وهكذا تكون القرشية التي اشتغلت بحسبها الإمامة والخلافة منذ البدء، هي أساس طرد العصبية وتعميمها كأساس للمُلك. وإذ يحيل ذلك إلى انبناء شرط العصبية في المُلك على شرط القرشية في الخلافة، فإن ذلك يعني أن حضور المعجز والخارق في الإمامة أو الخلافة لم

(1) المصدر السابق، ص 586.

يمنع الاشتغال الفاعل والمؤثر للعصبية فيها؛ وإلى حد إمكان القول بأنها (العصبية) تكاد - حسب ابن خلدون نفسه - أن تكون العامل الحاسم في بنائها (الإمامة). لكن الوجه الآخر لهذا الانبناء للعصبية (في المُلك) على القرشية (في الخلافة) يتأتى من أنه إذا كانت القرشية إنما ثبتت بالنص (الأئمة من قريش)، فإنه يمكن الاستنتاج بأن هذا النص المثبت لها إنما يلعب دوراً ما في إثبات ما ينبني عليها من العصبية. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان ما يبدو من عقلانية النص الخلدوني مما يفت في عضد مثل هذا الاستنتاج، فإن أشعرية ابن خلدون الثابتة لا يمكن أن تمنعه مطلقاً.

إذ الحق أنه إذا جاز الإنطلاق مما سبق إلى أن الإمامة تنعقد عند ابن خلدون بمثل ما كانت تنعقد به عند الغزالي، من الشوكة أو العصبية، فإنه يبدو وكأن هذه العصبية - وبمثل ما كانت الشوكة عند الغزالي قبلاً - مما يقبل الاندراج ضمن مخايلة الخلق (من الله) والكسب (من الإنسان). لكنه يبدو أن تباين مجال القول الخلدوني في الإمامة عن مجال القول فيها عند الغزالي، قد فرض على ابن خلدون القول فيها، لا بالكسب الصريح، وإنما بما في معناه؛ وهو هنا مفهوم "جريان العادة واستقرارها"؛ وأعني أن الانتقال بالإمامة والمُلك من مجال الفعل الإنساني (بحسب الغزالي) إلى مجال الفعل الطبيعي (بحسب ابن خلدون)، قد فرض الانتقال، على صعيد المفاهيم، مما يتسع للإنساني فقط إلى ما يناظره مما يتسع للطبيعي. إذ الحق أنه إذا جاز للفعل - في المجال الإنساني - أن يُنسب إلى الإنسان على قاعدة الكسب، وذلك بمقتضى قدرة يخلقها الله له

عقيب الفعل أو معه أو تحته، فإن غياب هذه القدرة الحادثة عن الطبيعة كان لابد أن يمنع من نسبة الأفعال إليها بحسب الكسب؛ فاقتضى الأمر نسبتها إليها بحسب مفهوم الطبع. وهكذا فإن تبلور القول الخلدوني في الإمامة والمُلك ضمن إطار طبائع العمران؛ بما ينطوي عليه من دلالة الإحالة إلى الطبيعة التي يضيق مفهوم الكسب عن الإحاطة بما يجري فيها - وليس ضمن نظرية الأفعال؛ التي يمكن لمفهوم الكسب أن يستوعب تماماً موضوعها، وهو الفعل الإنساني، مثلما هو الحال عند الغزالي - قد أجبر إبن خلدون على إستعارة مفهوم "جريان العادة واستقرارها" من مجال القول في الطبيعة إلى مجال القول في السياسة. وبحسب هذه الاستعارة، فإنه يبدو وكأن إبن خلدون قد راح يفكر بما صار إليه الغزالي من أن "الاقتران (في الطبيعة) بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا،... فإن اقترانها (إنما هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت،... بل هي ممكنة يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه"[1]. إن نقل هذه القاعدة من المجال الطبيعي والتفكير بها في مجال العمران البشري لابد أن يحيل إلى تصور المُلك أو الأمامة لا تحصل بالعصبية، وإنما تحصل عندها، لأن اقترانهما ليس ضرورياً في نفسه، بقدر ما يرجع إلى مقتضى مجرى العادة.

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط2، 1955، ص225.

والحق أن ابن خلدون قد تصور العمران بالفعل، على نفس النحو الذي تصور الغزالي به الطبيعة؛ وإلى حد توظيف نفس مفردات قاموس الغزالي. ومن هنا ما صار إليه من "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة ....، وإن وجه تأثير الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول؛ لأنها إنما يُوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة، فلذلك أُمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسيخ صفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا"[1].

وهكذا يقتضي ترسيخ التوحيد رد الطبائع إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، وإن وجه تأثيرها في ما ينشأ عنها، أو بالأحرى معها، مجهول لأنها إنما يُوقف عليها بالعادة التي تنشأ عن الاقتران المشاهد في حصولها. ومن هنا ما كان لابد أن يمضي إليه، على نحو صريح، من أن طبائع العمران هي كيفية "أجرى اللّه الأمور (بحسبها) على مستقر العادة"[2]، وليست قوانين موضوعية محكومة بشروط تاريخية ضرورية. ولعل هذا التصور لطبائع العمران ليست ضرورية في نفسها، بقدر ما ترجع لمقتضى العادة، هو ما جعلها قابلة - كالطبيعة تماماً - للخرق والفوات. ولقد كانت

---

(1) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج3 ص1069-1070.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 529.

تلك القابلية للخرق هي ما جعلت ابن خلدون قادراً علي تعطيل اشتغال هذه الطبائع للعمران في حقبتي النبوة والخلافة؛ وذلك لأن "شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق، في مجاري العادة، لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار، لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه؛ وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم"[1].

وإذن فإنه الفوات في طبائع العمران من أجل إفساح المجال للمعجز والخارق، تماماً بمثل ما جرى عليه الحال (مع الغزالي) في الطبيعة. وإذ يبدو - هكذا - أن القول في الإمامة بمقتضى "الطبع" لا يفارق أبداً دلالة القول فيها بمقتضى "الكسب"؛ وأعني من حيث تبدو فيهما معاً من فعل الله في الحقيقة، ومنسوبة للإنسان (بحسب الكسب)، أو للعمران (بحسب الطبع) مجازاً فقط - حيث بات "الطبع" مع الغزالي "مما لايشتد نفور الطبع (الإنساني) منه، لأنه يبقى مجازاً"[2] - وبكيفية يزول معها أي تمايز بينهما، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى إمكان التمييز في القول الأشعري في الإمامة بين القول فيها بحسب النص (مع الأشعري) من جهة، وبين القول فيها بما في معنى النص؛ كسباً أو طبعاً، مع كل من الغزالي وابن خلدون من جهة أخرى. ومع الوعي بالطبع بأن هذا القول الأخير في الإمامة بالكسب أو الطبع لا يخرج عن فضاء القول فيها بالنص مع الأشعري، فإن ذلك لا يعني غياباً لأي تمايز بين القولين.

---

(1) المصدر السابق، ص616.

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، (سبق ذكره) ص122.

فإذ لا يكون النص - بحسب الأشعري - إلا على الأحقية أو الشرعية، وليس أبداً على محض الوقوع الذي يستحيل أن يحصل بالنص؛ وبما يعنيه ذلك من أن النص من اللّه لا يتعلق بمحض الفعل الواقع في الإمامة، فإن هذا الفعل الواقع فيها سوف يصبح، هو نفسه، من متعلقات القدرة الإلهية بحسب الكسب و الطبع؛ وبما يعنيه من أن وقوع الفعل نفسه - وليس مجرد شرعية حصوله - يكون من اللّه. وللمفارقة، فإنه يبدو، هكذا، وكأن تدخل اللّه في الإمامة، عبر القول فيها بالنص، يكون أكثر محدودية منه عبر القول فيها بالطبع أو الكسب. فإذ يقف هذا التدخل مع القول بالنص عند مجرد النص على شرعية الوقوع؛ وبحيث تكون مجرد الشرعية هي ما يُستفاد من اللّه، فإن الوقوع نفسه، وبالتالي شرعيته، يكونان معاً من اللّه بحسب القول فيها بالكسب أو الطبع. وإذ يرتبط التحول من النص إلى الكسب/الطبع باكتمال بنية الخطاب الأشعري، على نحو أصبحت معه هذه البنية قادرة على الارتداد بكل ما يقع من حوادث، ضمن حدود الكون والتاريخ، داخل مجال القدرة الإلهية المطلقة، ولكن عبر المخايلة بفعالية مجازية لتلك الحوادث (من خلال الكسب أو الطبع) تحت مظلة هذه القدرة، فإنه يعكس تبايناً، أو تحولاً أيضاً، في الموقف من التاريخ المتحقق في الإمامة وكيفية مقاربته. فإذ لا يقبل الأشعري بالتاريخ المتحقق في الإمامة، ويسعى جاهداً إلى الفرار منه والتغطية عليه، وبحيث لم يجد في هذا السعي إلا النص الأقدس يغطي به علي هذا التاريخ المسكون بالإثم والدنس، فإن كل من الغزالي وابن خلدون يقبلان معاً بكل ما تحققت به الإمامة في التاريخ؛ من الشوكة

والعصبية والغلبة. ومن هنا أنهما لا يقصدان إلى التغطية على هذا التاريخ بما يجاوزه من النص، بل يسعيان إلى ابتلاعه كله واستيعابه في جوف مطلق يفسره، أو بالأحرى يبرره.

والملاحظ أن التوافق بين كل من الشيعة والأشاعرة لا يقف عند مجرد التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، بل ويتجاوز إلى ما يترتب على هذا التعالي من إعتبار الإمام حجة وعلامة إلهية؛ وإلى حد ما بدا من أن الحكم الذي يلحق بمن لا يعرف الله ولا يؤمن به، بات ينطبق على من لا يعرف الإمام أيضاً، ابتداءً من أنه حجة الله وعلامته. فقد مضى الأشاعرة (وأهل السنة على العموم) إلى أن ضرورة الإمام (أو بتعبيرهم - السلطان) ليست سياسية فقط، بل ودينية كذلك؛ وذلك ابتداءً من تصوره حجة "من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحيده"[1]. وبالطبع فإنه كان من المنطقي أن يجعلوا حكم الرعية في علاقتهم بالسلطان هو نفس حكم المخلوقين في علاقتهم بالله. ومن هنا أنه إذا كان قد استقر في الثقافة إطلاق وصف "الجاهلية" على من لايعرف الله، ويظن به غير الحق؛ حيث الجاهلية هي "اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة...، ومنه يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية"[2]، فإن الأخبار قد تكفلت - في موازاة القرآن - بإضافة هذا الوصف إلى من يجهل "السلطان". ولهذا فإنه إذا كان من مات ولم يعرف الله يموت ميتة جاهلية، فإنه

---

(1) أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك (دار الكتاب الإسلامي) القاهرة ط2، 1412 ص42.

(2) محمود شكرى الألوسي: بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب،بشرح وضبط: محمد بهجة الأثري ج1(المطبعة الرحمانية بمصر) القاهرة ط1924،2ص15.

قد بات لازماً - بحسب الأشاعرة والسنة عموماً - أن "من مات ولم يعرف السلطان مات ميتة جاهلية"[1] كذلك.

ولقد كان ذلك بعينه هو نفس ما صار إليه الشيعة الذين استمسكوا بنفس المأثور، ولكن بعد استبدال لفظ "الإمام" بلفظ "السلطان". فابتداءً من اعتقادهم في الأئمة أنهم "أولو الأمر الذين أمر اللّه تعالى بطاعتهم، وأنهم الشهداء على الناس، وأنهم أبواب اللّه والسبل إليه والأدلاّء عليه، وأنهم عيبة علمه وتراجمة وحيه، وأركان توحيده وخزائن معرفته... بل نعتقد أن أمرهم أمر اللّه تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم، والراد عليهم كالراد على الرسول، والراد على الرسول كالراد على اللّه تعالى"، فإنهم قد انتهوا إلى إن "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، على ما ثبت ذلك عن الرسول الأعظم بالحديث المستفيض"[2]. وهكذا يكاد يتفق الأشاعرة مع الشيعة في اعتبار الإمام ضرورة دينية أو إلهية يعد إنكارها أو الجهل بها مرادفاً للجهل باللّه ذاته.

ولعله يلزم التنويه أخيراً بأن تماثل كل من الأشاعرة والشيعة، في الارتداد بالإمامة إلى اللّه؛ وبما يترتب عليه من اعتبار الجهل بالإمام من قبيل الجاهلية باللّه، لا يعني أبداً غياب أي ضرب من التمايز بينهما. فإذ يتغيَّا القول الشيعي في الإمامة بالنص من اللّه الانتقام من التاريخ

---

(1) أ.ى فنسنك:المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (الإتحاد الأممي للمجامع العلمية) مطبعة بريل، ليدن1943ص503 .

(2) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره) ص72-74.

وفضحه، ونزع الشرعية عما جرى فيه، وذلك عبر اعتباره انحرافاً عن أمر الله المقطوع به في النص، فإن التعالي الأشعري بالإمامة إلى الله (نصاً وفعلاً)، إنما يستهدف، في المقابل، التغطية على التاريخ، وإضفاء الشرعية على ما جرى فيه، وذلك عبر اعتبار ما جرى في ساحته إما أنه تحقيقاً لنص، أو أنه مقدور لله كفعل. وهكذا راح التعالي بالإمامة إلى الله (نصاً بحسب الشيعة، ونصاً وفعلاً بحسب الأشاعرة) يتكشف عن أداء دورين وظيفيين متناقضين. إذ هو تارة سبيل لفضح التاريخ ونزع الشرعية عنه، وهو سبيل لتثبيت شرعية التاريخ وترسيخها تارة أخرى. وإذ يبدو هكذا أن مبدأ صدور الإمامة عن الله (نصاً أو فعلاً) يؤول إلى تبرير الشيء ونقيضه من جهة واحدة، وفي آن معاً، وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدر على تفسير ما جرى من الاختلاف حولها، فإن ذلك يؤكد على ضرورة الارتداد بالإمامة إلى أصلها الإنساني؛ الذي يقدر وحده على تفسير هذا الاختلاف.

إذ الحق أن هذا الحضور المزدوج - بل والمتناقض - لله؛ فاضحاً لما جرى في التاريخ ونازعاً للشرعية عنه من جهة، أو مغطياً على ما جرى ومضفياً للشرعية عليه من جهة أخرى، هو محض نتاج لاشتغال استراتيجيات التوظيف الإيديولوجي للإلهي كقناع يغطي على صراعات الواقع الإنساني. فإذ لم يجد من تحققت له الهيمنة في التاريخ ما يؤسس به لشرعية سلطته إلا عند الله، فإن من جرى إقصاءه خارج التاريخ لم يجد، بدوره، ما يدين به هذا الإقصاء إلا عند الله أيضاً. وهكذا جرت التغطية بالله على الفاعلين التاريخيين الذين لا يمكن فهم ما جرى في التاريخ من عمليات الهيمنة والإقصاء

بمعزل عن صراعاتهم الواقعية المتعينة. فحضور الله في الإمامة (كصاحب نص أو خالق فعل) لا ينفصل عن غياب الفاعلين الإنسانيين؛ يأساً من فاعليتهم عند الشيعة، وتغييباً لتلك الفاعلية واستبداداً بالأمر من دون الناس عند الأشاعرة.

ولعل ذلك يرتبط بأن كلا الفريقين المتخاصمين لم يتصور مصدراً تستمد منه الإمامة (أو السلطة على العموم) شرعيتها، إلا النص من الله في مواجهة شوكة البشر، أو شوكة البشر منظوراً إليها، هي نفسها، كفعل منسوب للّه في الحقيقة، وللبشر في المجاز. وفي الحالين من دون أن تكون إرادة الناس هي أصل هذه الشرعية ومصدرها. ولعل ذلك يتبدى عن الأزمة المستحكمة للشرعية في إطار الدولة الراهنة؛ سواء كانت دولة الشيعة الثورية، أو دولة السنة (تقليدية أو حتى حداثية). إذ تبقى شرعية السلطة في كل هذه الدول من أصل فوق إنساني، رغم كل المراوغات التي تزخر بها النصوص والزخارف التي تلمع على سطح الواقع.

المقطع الثالث

كيف تمددت الأشعرية

تحت خطاب الإسلام السياسي

"إنما يكون السلطان الذي في أيديهم لله ولدينه وشريعته، لأنهم يعلمون أنه من الله، هو الذي أتاهم إياه"

سيد قطب

ظل لواء الهيمنة معقوداً لهذه الأشعرية النقية الخالصة لتعمل، على مدى القرون، منذ اكتمال تبلورها النهائي على مدى القرنين الخامس والسادس الهجريين، إلى أن طرقت الحداثة الأوروبية أبواب العالم الإسلامي عند بدايات القرن التاسع عشر. وعندئذ فإنه كان عليها أن تراوغ بأن تسمح للحداثة بالاشتغال كمحض برقع شكلي تتخفى هي وراءه في العمق. فقد ظلت الأشعرية حاضرة؛ وفقط فإنها قد اتسعت لضروبٍ من الإحلال التي راحت تحصل على سطحها. فقد راح يحل العقل المبرقع بزخارف الإيديولوجيا الحديثة محل العقل اللاهوتي التقليدي؛ وبحيث يمكن القول أن مادة العقل فقط كانت هي التي تطالها عمليات الإحلال، وأما النظام العميق لهذا العقل فإنه قد ظل فاعلاً كما هو. فإذ كان العقل اللاهوتي ينظر في العالم ليعثر فيه الدليل على الله الذي يؤمن به أصلاً، فإن العقل الإيديولوجي لن يفعل بدوره إلا أن ينظر في واقعه ليعثر فيه على ما يؤكد به جدارة الإيديولوجيا التي ينطلق من الايمان بها أصلاً. ومن

جهة أخرى، فإنه قد سمح بممارسة السياسة من خلال قاموس مفاهيمي جديد يتسع لمقولات الديمقراطية والدستور وحكم القانون والانتخاب والبرلمان وغيرها كبديل لقاموس المفاهيم التقليدية التي تشمل الشورى وحكم الشريعة والعقد والبيعة والاختيار وأهل الحل والعقد؛ ولكن مع ملاحظة أن الجوهر الاستبدادي لتلك السياسة الذي اشتغل تحت سطح المفاهيم التقليدية قد ظل قائماً وراء المفاهيم الحديثة من دون أن يطاله أي تغيير. بل لعله يجوز القول بأن قناع المفاهيم الأحدث قد أتاح للاستبداد أن يتخفى بما أطال أمد بقائه.

وعلى مدى أكثر من قرن، فإن الأشعرية قد ظلت تشتغل على هذا النحو المراوغ إلى حين إعلان سقوط الخلافة مع نهاية الربع الأول للقرن العشرين. ففي أعقاب سقوط الخلافة، بدا وكأن نوعاً من القلق قد راح يتسرب إلى العلاقة بين الإسلام والحداثة؛ وعلى النحو الذي كان يلزم معه أن تتسع الأشعرية لفيالق المحتجين الجدد على ما بدا أنه الإخراج للإسلام من ساحة السياسة. ولقد بدا أن ما يقصد إليه هؤلاء المحتجون هو كسر الصيغة الأشعرية المراوغة التي استقرت منذ بدء الاتصال بالحداثة، وقامت على تغليف الأشعرية بأكسسوارات حداثية، والسعي إلى استعادة الأشعرية من دون بعض أكسسوارات الحداثة. ولعلهم كانوا يقصدون بالذات استعادة كلٍ من عقلها اللاهوتي ما قبل الإيديولوجي من جهة، وجهازها المفاهيمي التقليدي المتعلق بممارسة السياسة والحكم من جهة أخرى. وأما ما تمدهم به الحداثة مما تنتجه من التقنية والعلوم البحتة وتطبيقاتها العملية؛ فإنه كان مما لا يقدرون على الاستغناء عنه في وضعهم

الراهن. ولقد كان ذلك ما جرى التعبير عنه بصراحة ووضوح في الكتاب الذي بات إنجيلاً لحركات الإسلام السياسي؛ والذي هو كتاب "معالم في الطريق" لسيد قطب.

وهنا يلزم التنويه بأن الخطاطة التي يختزل فيها قطب الرؤية التاريخية التي يستحيل تفسير مشروعه الكامل خارجها، هي محض ترجيعٍ حرفي لتصور التاريخ الذي كرسته الأشعرية. ويقوم جوهر هذا التصور على أن التاريخ هو سيرورة سقوط وتدهور من لحظة مثال أو نموذج اكتمل تحققها في الماضي (والتي يختزلها الأشاعرة في لحظة النبوة والخلافة الراشدة، واتسع بها البعض لعصر التابعين) إلى لحظاتٍ من السقوط الذي يتعاظم مع ازدياد البعد عنها.

وبحسب الأشاعرة وأهل السنة على العموم، فإن هذا السقوط لا يمكن إيقافه أو رفعه بفعلٍ من التاريخ الذي هو غير قابلٍ للإصلاح أصلاً، بل يلزم القفز منه إلى لحظة الفضل الأولى (التي تكاد أن تكون قد تحولت إلى لحظة مطلقة خارجه)، والسعي إلى التوحُّد معها؛ لا تمثُّلاً واستيعاباً واستدماجاً لها في أشكال وجودٍ أرقى، بل عبر مجرد التكرار والاجترار لها فحسب. فالوعي الأشعري (ومعه السلفي) لا يعرف صلاحاً للأمة في حالها الراهن إلا بما صلح به أولها في الماضي؛ وهو يتصور هذا الذي صلح به الأولون من قبيل المُعطى الذي يمكن استدعاءه مكتملاً وجاهزاً إلى الحاضر، وليس بما هو تجربة يلزم فهم شروطها واستيعاب محدداتها. بل إنه يتم اسقاط كل

الظروف التي تبلورت داخلها تجربة الصلاح الأولى؛ بحيث يتيسر تحويلها إلى نموذج قابل للتكرار أبداً[1].

وإذ هو الانقسام - والحال كذلك - بين تاريخٍ منهار وبين لحظة مثال لا مجال لأي خلاص إلا باستعادتها، فإن قطب قد وقف بحدود اللحظة المثال عند "جيل الصحابة رضوان الله عليهم الذي خرَّجته الدعوة حيلاً مميزاً في تاريخ الإسلام كله وفي تاريخ البشرية جميعه. ثم لم تعد تُخرِج هذا الطراز مرة أخرى... نعم وُجِد أفراد من ذلك الطراز على مدار التاريخ. ولكن لم يحدث قط أن تجمَّع مثل ذلك العدد في مكان واحد، كما وقع في الفترة الأولى من حياة هذه الدعوة"[2]. وإذن فإن اللحظة/ المثال - عند قطب - هي تلك التي عاش فيها الجيل الأول من مُتلقي الوحي الذين نظر إليهم على أنهم "الجيل القرآني الفريد"، والتي يعد كل ما بعدها بمثابة انهيارٍ بالنسبة لها. ورغم إشارة قطب إلى أن هذه اللحظة لم تتكرر في التاريخ على نحو ما حدثت به في البدء، فإنه لم يغلق الباب أمام إمكان تكرار حصولها مرة أخرى. ولهذا فإنه قد مضى إلى تعيين ما يتصور أنه جوهر هذه اللحظة/ المثال، وتحديد ما تعرض منه للغياب لاحقاً على النحو الذي آل إلى انهيار كل التاريخ اللاحق؛ والذي ستكون استعادته من جديد هي السبيل إلى تكرار اللحظة/ المثال ثانية.

---

(1) أنظر: علي مبروك: عن الإمامة والساسة والخطاب التاريخي في علم العقائد (المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء، 2014.

(2) سيد قطب: معالم في الطريق (دار الشروق) القاهرة، ط15، 1992، ص 14.

ومن جهتها، فإن الأشعرية قد صارت إلى أن أهم ما تتميز به لحظتها/ المثال هو أنها لحظة "الوحدة والائتلاف" في مقابل ما تلاها من "التفرُّق والاختلاف" الذي هو علامة سقوط كل التاريخ اللاحق؛ الأمر الذي اختزل السعي الأشعري إلى استعادة اللحظة/ المثال في مجرد إقصاء كل ضروب الاختلاف بوصفها انحرافاً عن الأصل الأول لابد من رفعه. وإذ تبنى سيد قطب خطاطة المثال والانهيار ذاتها، فإنه قد اختلف فقط من حيث المضمون الذي أعطاه للحظة/المثال، وبالتالي لمضمون ما سيتلوها من تاريخ الانهيار اللاحق. فقد كان "النقاء" هو جوهر اللحظة/المثال عند قطب؛ ويعني به نقاء النبع الذي يستقي منه الجيل. حيث "كان القرآن وحده هو النبع الذي يستقون منه، ويتكيفون به، ويتخرَّجون عليه (وما كان حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهديه إلا أثراً من آثار ذلك النبع)، ولم يكن ذلك كذلك لأنه لم يكن للبشرية حضارة، ولا ثقافة، ولا علم، ولا مؤلفات، ولا دراسات... كلا! فقد كانت هناك حضارة الرومان وثقافتها وكتبها وقانونها الذي ما تزال أوروبا تعيش عليه، أو على امتداده. وكانت هناك مخلفات الحضارة الإغريقية ومنطقها وفلسفتها وفنها، وهو ما يزال ينبوع التفكير الغربي حتى اليوم. وكانت هناك حضارة الفرس وفنها وشعرها وأساطيرها وعقائدها ونظم حكمها كذلك. وحضارات أخرى قاصية ودانية: حضارة الهند وحضارة الصين إلخ. وكانت الحضارتان الرومانية والفارسية تحفان بالجزيرة العربية من شمالها ومن جنوبها، كما كانت اليهودية والنصرانية تعيشان في قلب الجزيرة العربية. فلم يكن إذن عن فقر في الحضارات العالمية والثقافات العالمية يقصر

ذلك الجيل على كتاب الله وحده في فترة تكوُّنه، وإنما كان ذلك عن تصميم مرسوم، ونهجٍ مقصود"[1]. وهكذا فإن على المرء أن يسكت عن حقيقة أن الجزيرة العربية كانت مغلقة، لظروف البيئة الجغرافية، في وجه هذه الحضارات والثقافات التي لم تكن لتقدر على النفاذ إليها والتأثير فيها، ويتقبَّل ما تضمره أطروحة قطب من أن كل هذه الحضارات والثقافات كانت معروفة على نحوٍ واسع في الجزيرة العربية، وأن النبي هو الذي قصد إلى منع الجيل الأول من الصحابة من الاتصال بها. فقد "كان هناك قصد من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقصر النبع الذي يستقي منه ذلك الجيل في فترة التكوين الأولى، على كتاب الله وحده"[2]. وإذن فإن فَرادة جيل الصحابة، ومثالية لحظته، إنما ترتبط باقتصاره على القرآن نقياً، قبل أن يتم خلطه بغيره؛ وبما يمثل بدء السقوط في كل التاريخ اللاحق. فقد "حدث أن اختلطت الينابيع، وصبت في النبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفرس وتصوراتهم، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات. واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم، وعلم الكلام، كما اختلط بالفقه والأصول أيضاً. وتخرَّج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل. فلم يتكرر ذلك الجيل أبداً"[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 16.
(2) المصدر السابق، ص 16.
(3) المصدر السابق، ص 17.

ولكن فرادة اللحظة ومثاليتها لا ترتبط فقط بنقاء النبع، بل وكذا بطبيعة المنهج الذي تعامل به الصحابة مع هذا النبع النقي. فالجيل الأول "إنما كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله في خاصة شأنه وشأن الجماعة التي يعيش فيها، وشأن الحياة التي يحياها هو وجماعته، يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه، كما يتلقى الجندي في الميدان الأمر اليومي ليعمل به فور تلقيه"[1]. وإذ يميز هذا التلقي بأنه "التلقي للتنفيذ والعمل الذي صنع الجيل الأول، (في مقابل) التلقي للدراسة الذي خرّج الأجيال التي تليه"[2]، فإن نموذجية التلقي الأول عنده من أن المرء فيه لا يسأل ويناقش، بل فقط يتلقى لينفّذ كالجندي في الميدان. إن ذلك يعني أن الوحي - حسب قطب - ليس حواراً مع الإنسان وعياً وواقعاً، بقدر ما هو محض جملة أوامر وتكليفات تلقيها السماء على الأرض التي لا يكون مطلوباً إلا الإذعان من دون نقاش.

وهنا يلزم التنويه بأن هذا التصور القطبي للوحي إنما يجد ما يؤسسه كاملاً في كل عناصر البناء الأشعري للنبوة التي يكشف التحليل عن تعامل الأشاعرة معها بما هي محض خطابٍ إلهي في المطلق لا يتحدد بأحوال الوضع الإنساني في العالم. فإذ بدا للأشاعرة ضرورة أن تتمركز اللحظة/المثال - التي يبدأ منها التاريخ سيرورة تدهوره - حول النبوة بالذات[3]؛ وذلك لإمكان تصورها من طبيعة

---

(1) المصدر السابق، ص 18.

(2) المصدر السابق، ص 19.

(3) إذ بالرغم من أن حدود هذه اللحظة قد اتسعت لحقبة الخلافة، بل وبلغت إلى التابعين مع ابن خلدون مثلاً، إلا أنه يبدو أن النبوة وحدها هي المحور الرئيسي لهذه اللحظة،

مطلقة، وغير مشروطة - على أي نحو - بالوضع الإنساني، فإنهم قد انشغلوا بالتفكير في كل عناصرها على النحو الذي يتيح هذا الإطلاق. وهكذا فإن النبوة لا تتكشَّف - بحسب الأشاعرة - سواء بتعريفها (في اللغة والاصطلاح)، أو بتعيين جهة وقوعها (على الإمكان أو الوجوب)، أو بما يدل على صدقها (المعجزة)، إلا عن كونها مجرد خطاب في المطلق غير مشروط بأي وضع إنساني أو تاريخي، وبمعنى أنها تستبعد تماماً أي حضور لما هو إنساني أو تاريخي في بناء أي واحد من هذه العناصر، وتستبقي فقط مجرد الحضور المطلق لله، رغم أن ذلك قد آل بالأشاعرة كثيراً إلى مواجهة مصاعب وتناقضات مُلزِمة. وإذ يبدو، هكذا، أن الانبناء ضمن سياق المطلق، وليس التاريخي، يمثل ثابتاً بنيوياً ينتظم كافة العناصر الجزئية لما يمكن اعتباره "نسقاً نبوياً"[1]، فإن القول في واحد فقط من العناصر الجزئية الخاصة بالنبوة (كالتعريف أو جهة الوقوع أو المعجزة وغيرها)، سوف يتجاوز - لا شك - الحدود الخاصة بكونه مجرد عنصر جزئي إلى كونه نموذجاً دالاً على بنية

وذلك من حيث يرتبط إلحاق حقبتيّ الخلافة والتابعين بحدودها، بنوع من الحضور المباشر للنبوة فيهما، الأمر الذي يعني أن مافيهما من فضل تستحقان به المركزيَّة إنما يأتيهما من النبوة بالطبع؛ وأعني خاصة من مجرد الصحبة والملازمة (ذات الطابع الشخصي) للنبي، وبحيث يكون الأكثر صحبة هو الأعلى فضلاً، والأقل صحبة هو الأدنى فضلاً.

(1) إذ بالرغم من استغراق النسق الأشعري الأشمل لعناصره كافة، ومنها النبوة بالطبع، إلا أن كل واحد من هذه العناصر يتكشف عن بنية باطنية يمكن معها اعتباره نسقاً خاصاً، وذلك مع ملاحظة أن هذه البنية الخاصة بعنصر جزئي (كالنبوة مثلاً) إنما تكتسب دلالتها الكلية من كونها تحقق البنية الخاصة بالنسق الأشمل في حقلها الخاص.

النبوة بأسرها. وعلى هذا فإن حقيقة كون النبوة مجرد خطاب في المطلق، لا التاريخي، يمكن أن تتأتى– مثلاً– من التعيين الأشعري لوقوعها على جهة الإمكان والجواز[1]، بمثل ما يمكن أن تتأتى من أي عنصر جزئي آخر (كتعريفها مثلاً).

إذ الحق أن التعيين الأشعري لوقوع النبوة على جهة الإمكان، إنما يرتبط بما صار إليه الأشاعرة، على العموم، من أن "الفعل الصادر منه (الله) مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض"[2]؛ وهو التصور للفعل اللازم، على نحو جوهري، لإثبات القدرة الإلهية مطلقةً من كل تحديد، وذلك باعتبار أن "المصحح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمنعان من المقدورية"[3]. وإذا كان قد بدا أن تصور الفعل منطوياً، هكذا، على ضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض، هو مما يقتضي حقاً ضرباً من التبرير العلّي أو الغائي لاختصاص أحد وجوهه (الجائزة) بالوجود دون غيره، فإن الأشاعرة قد صاروا إلى أن الله إنما يفعل ويبدع "لا لغاية يستند الإبداع إليها،

---

(1) وإذ يبدو أن ثمة من يرى، في المقابل، أن وقوع النبوة يتعيَّن– حسب الأشاعرة– على جهة الوجوب، فإنه يمكن رد هذا التباين إلى إمكان التمايز بين عاملين يحددان الوقوع ويعينان جهته هما: الله والإنسان، وإذ يكون (الله) هو عامل التحديد، فإن جهة الوقوع تكون هي الإمكان، لا جدال: حيث الأفعال جميعاً بالنسبة له على الجواز، ولا واجب أبداً، وأما حين يكون (الإنسان) هو عامل التحديد، فإن جهة الوقوع تكون هي الوجوب لا محالة، حيث لا شيء يدخره النسق للإنسان إلا الواجب أبداً، ويبقى أن التحليلين معاً يؤديان، في النسق، نفس الوظيفة.

(2) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره) ص 52.

(3) الرازي: معالم أصول الدين، (سبق ذكره)، ص 52.

ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان"[1].

والحق أن هذا الإبطال للقصد والغرض كان لازماً بسبب ما تصوره الأشاعرة من أنه يكون مهدداً للذات الإلهية عبر وصمها بالنقص والحاجة، وذلك من حيث يكون "الفاعل بغرض مُستكمل بالغرض"[2]؛ الأمر الذي "يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كمالاته له، وأن يكون ناقصاً قبله"[3]. وإذن فإن الثابت الذي يلازم تفكير الأشاعرة أبداً، إنما يتمثل في ما انتهوا إليه من أن إبطال القصد والغرض يمثل عنصر تهديد للهوية الإلهية (وبما يعنيه ذلك من أنهم لم يدركوا فيه عنصر تعيين وتحديد أو حتى كشف وتحقيق فيما بدا من الحديث القدسي عن الكنز المدفون لتلك الهوية)؛ وعلى النحو الذي يقطع بأنهم - وعلى العموم - لا يرون في أي تحديد (تاريخي أو إنساني أو حتى طبيعي)، لما يقولون به من "الإطلاق" إلا عنصر تهديد لابد من نفيه ورفعه...[4]، ومن هنا ما صاروا إليه من وجوب نفي الغرض ورفع القصد.

---

(1) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص 224.

(2) الطوسي: تلخيص المحصل (بذيل كتاب الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 205.

(3) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام (سبق ذكره)، ص 226.

(4) وليس من شك في أن هذا الثابت يرتبط، في العمق، بنظام النسق– المُشار إليه آنفاً– في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسِّسة.

وإذ بدا لازماً - بعد هذا الإبطال للغرض والقصد - ضرورة أن يكون هناك مرجح يترجح به وجود أحد الوجوه الجائزة جميعاً - وبدرجةٍ واحدةٍ - للفعل، وذلك من حيث تبقى معضلة اختصاص أحد الوجوه الجائزة للفعل دون غيرها، قائمة دون تجاوز، فإن الأشاعرة قد صاروا– وكعهدهم أبداً– إلى تصور هذا المرجح في إرادة مطلقة غير محددة بشيء خارجها، هي فقط "ما يتأتى بها تخصيص الممكن"[1]. وأما "ما يُقال من أن العلم بالمصلحة (أو الغرض) صالح لذلك (التخصيص) فممنوع، إذ قد تكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية"[2]. وإذن فإن المطلق هو ما يحدد ذاته وفعله بنفسه، ومن دون أن يكون لشيء خارجه أي دور في تحديده.

ولعله يُلاحظ أن الأشاعرة، هنا، قد تطرفوا في استبعاد أي دورٍ لما هو خارج ذات الله في تعيين فعله[3]، وإلى الحد الذي لا يكون فيه، حتى لعلمه هو نفسه بالمصلحة (الإنسانية بالطبع) أي دور في تعيين فعله وتحديد ماهيته. ومن هنا ما صاروا إليه من أنه "لا ينبغي أن يتوقف عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله"[4]. إذ الفعل - أو بالأحرى أحد وجوهه الجائزة -

---

(1) محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة 1954، ص24.

(2) كمال الدين الحنفي: إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق (مكتبة الحلبي)، القاهرة 1949، الطبعة الأولى، ص 159.

(3) ولعله لوحظ على مدى النسق، أنه فيما المطلق يتحدد بذاته وفي استبعاد تام لأي شيء خارجه، فإن ما سواه (أو العالم والإنسان) لا يتحددان إلا من خارجهما على الدوام.

(4) مصلح الدين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، (بذيل شرح العقائد النسفية)، القاهرة 1310هـ، ص86.

يترجح وقوعه بمجرد تعلق الإرادة المطلقة به، وليس لصفة في ذاته، كمصلحة ينطوي عليها أو غرض يقصد إليه، وذلك لأن الأفعال - حسب النسق - لا تنطوي في ذاتها على ما تتقوَّم به، فيما سبق القول، بل تتقوَّم بما يلحقها ويتعلق بها من الخارج فحسب[1]؛ وهي هنا محض الإرادة المطلقة.

ولعله يمكن المصير من ذلك إلى أنه فيما يحيل تصور اختصاص أحد الوجوه الممكنة للفعل بالوجود دون غيره، مُبرراً بالغرض والمصلحة (الإنسانيان بالطبع) إلى تصوره يتحدد في سياق إنساني وتاريخي، فإن تصوره مُرجحاً بمحض الإرادة (المطلقة) إنما يحيل، في المقابل، إلى تصوره يتبلور ضمن سياق المطلق فقط. ولعل ذلك يعني أن تصور النبوة، وككل أفعال الله، "ممكن يستوي طرفاه"[2]؛ وبمعنى أنها "ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون، وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان"[3]، وما يرتبط بذلك، بالطبع، من وقوعها بمطلق الإرادة، لا بالقصد والغاية، إنما يحيل إلى أن المعتبر لدى الأشاعرة، في النبوة، هو (الخطاب الإلهي) بما ينطوي عليه من إطلاق، وليس (الوضع

---

(1) ليس من شك في أن هذه الإضافة من الخارج التي تبدو ثابتاً يلازم النسق أبداً، هي مجرد نتاج لتصور مقولاته المؤسسة في حالة انقسام وتجاور.

(2) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره)، ص 164.

(3) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص 318، ولا جدال في أن هذه إشارة الصريحة إلى أن كون النبوة ولا كونها (هما) بالنسبة إلى ذاتها سيان، إنما تؤكد على أنها– وككل فعل– لا تنطوي في ذاتها على ما يتعيَّن به وقوعها أو عدمه، بل التعيّن يأتيها من المطلق فقط.

الإنساني) بما ينطوي عليه من تحديد[1]. وليس من شك في أن هذا الانبناء للنبوة في النسق الأشعري ضمن سياق (المطلق) لا (التاريخي)، هو– لا غيره– ما يؤسس معرفياً لما صار إليه التصور التاريخي الأشعري من بنائها كلحظة مثالية متعالية ومن طبيعة لاتاريخية، يبدأ منها التاريخ اللاحق مسيرة سقوطه وانهياره، وكذا يؤسس للكيفية التي انبنى بها الوحي في سياق هذا التصور التاريخي أيضاً، وذلك من حيث يتبلور، بدوره، كخطاب في المطلق "لا ينطوي على أي تعدد أو اختلاف، فصار أدنى إلى الوحدة المغلقة التي لا تقبل شيئاً سوى التكرار، وبحيث استحال - وكما سبق القول - إلى مجرد "نموذج" يستحيل إلا الاحتفاظ به - ككل نموذج - في اكتماله المطلق عبر الاجترار، وليس نقطة بدء للوعي يرتكز عليها في سعيه إلى إبداع أشكال وجود أعلى، وذلك مع الاحتفاظ بها في علاقة تفاعل وحوار. وفي كلمة واحدة، فإنه قد استحال إلى أساس للتاريخ بما هو آلية "تكرار"، وليس مغامرة "حوار"، أو التاريخ بما هو تقليد واتّباع، وليس التاريخ بما هو خلق وإبداع[2]. وهكذا فإن الأساس

---

(1) والحق أن النبوة، وبما هي خطاب لا سبيل ألبتة إلى إدراكه خارج العالم، لابد أن تقصد– وحسب البناء الخاص لكل خطاب في العالم– إلى شيء خارج ذاتها. وهو ما يعني أن الوضع الإنساني والتاريخي يدخل في تركيب طبيعتها الخاصة ويحددها، وهو الأمر الذي يتبدى جلياً من خلال تطورها بالنسخ.

(2) وإذ يمكن متابعة القول، بمفردات الخطاب العربي المعاصر، فيقال: التاريخ بما هو حقل استعارة واستهلاك، لا بما هو إطار فاعلية وإنتاج، فإن في ذلك ما يؤكد، بالطبع، على أن ثمة بين الخطابين (التراثي والمعاصر) ما يجعل حداثة الخطاب المعاصر مجرد زخرف وادعاء، وخصوصاً أن الأمر يتعلق بفضاء التأسيس المعرفي.

النظري لتصورات قطب عن فرادة لحظة النبوة (بما هي اللحظة/ المثال) إنما يقوم بكامله في الأشعرية، وليس خارجها.

ولأن طبيعة اللحظة/المثال أنها مطلقة ومتعالية، فإن علاقتها مع ما يتعارض معها مما يعاصرها تكون علاقة استعلاءٍ ومفاصلةٍ كاملين. فقد "كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية. فهو قد انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية، حتى لو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر"[1]. وإذ يعني ذلك أن علاقة لحظة النبوة، عند قطب، بما سبقها هي علاقة النفي الكامل، وليس الاحتواء والاستيعاب، فإن ذلك، بدوره، إنما يجد ما يؤسسه في صياغة الأشاعرة لعلاقة النبوة بما سبقها من نبوات سابقةٍ بالذات. فإذ كان النسخ هو المفهوم الذي ينظم علاقة النبوة المحمدية بما سبقها، فإن الأشاعرة قد جعلوا من "ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد ثبوته"[2]؛ وبما يعنيه ذلك من أن علاقة النفي وحدها هي فقط ما يحتملها النسخ بحسب الفهم الأشعري له.

وبمثل ما كان الأشاعرة يسعون، عبر تصورهم للتاريخ انهياراً من لحظة الفضل الأولى، إلى تثبيت السلطة القائمة في حاضرهم بما هي

---

(1) سيد قطب: معالم في الطريق (سبق ذكره) ص 20.

(2) الجويني: الإرشاد (سبق ذكره) ص 339.

تجسيدٌ للسعي إلى استعادة لحظة الفضل، أو حتى من حيث تبرير الحاضر بوصفه سقوطاً لابد من قبوله لأنه نتاج حركة تاريخية محتومة، فإنه يظهر جلياً أن ذات التصور للتاريخ عند قطب إنما يجد تفسيره فيما يسعى قطب إلى تثبيته في حاضره أيضاً. وهكذا فإن ما يريد كلٌ منهما ترسيخه في الحاضر هو ما يحدد نوع التصور الذي يحددانه للماضي. وبالطبع من دون أن يؤثر في ذلك أنه فيما كان الأشاعرة داعمين للسلطة التي بلوروا في ظلها تصورهم، فإن قطب كان معنياً - في المقابل - بنقض السلطة التي بلور تصوره في ظلها. ومن هنا أن قطب سوف يجعل من عناصر الخطاطة التي رسم من خلالها صورة الماضي (وهي الجيل القرآني الفريد الذي تعامل مع النبع الخالص النقي وحده، من خلال منهجه في التلقي للتنفيذ والعمل، واستعلاءه الشعوري وانفصاله الكامل عن كل ما يحيط به من جاهلية)، الأساس الذي تقوم عليه حركته الإسلامية المعاصرة. ولعله يجوز القول، على نحو صريح، بأن صوغ قطب لبرنامج حركته في الحاضر هو ما يوجه تصوره للماضي، وليس كما يخايل بالعكس.

فإذ انطلق في بناء رؤيته للحاضر من تقرير "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم... (فإنه قد راح يرتب على ذلك أنه) لابد إذن - في منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد في فترة الحضانة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها ونستمد منها. لابد إذن أن نرجع إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال (الأوائل)، النبع المضمون أنه لم يختلط ولم تشبه شائبة.... ولابد أن نرجع إليه - حين نرجع - بشعور التلقي للتنفيذ

والعمل، لا بشعور الدراسة والمتاع... ثم لابد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية في خاصة نفوسنا... وإن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته. وألا نعدِّل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق. كلا! إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق"[1]. إن ذلك يعني - وببساطة - نوعاً من التساوي الكامل بين الجيل القرآني الفريد الأول وبين جيل الحركة الإسلامية المعاصرة الذي يؤسس له قطب؛ وأعني من حيث اتفاقهما على الأخذ من النبع الخالص قبل أن يختلط، وعلى منهج التلقي للتنفيذ والعمل، وعلى الاستعلاء على المجتمع الجاهلي المحيط. وحين يدرك المرء أن قطب يُسقط، على هذا النحو، كل الزمن الفاصل بين الجيلين - والذي يزيد على الألف عام - فإنه لا سبيل إلى هذا الإسقاط إلا عبر تصور فلسفي للزمان يؤسس له. وهنا أيضاً فإن تصور الأشعرية للزمان هو ما يتكفل بتقديم هذا التأسيس المعرفي. فإذ تصور الأشاعرة الزمان بوصفه مجموع آنات منفصلة يقوم الواحد منها بجوار الآخر من دون أن تكون بينهما علاقة ارتباطٍ من أي نوع، فإن ذلك قد تأدّى إلى أن تكون الطفرة هي السبيل الأوحد للانتقال من واحدها إلى الآخر. وبالطبع فإن هذا المفهوم الأشعري عن "الطفرة" باعتبارها جوهر الحركة في الزمان هي ما يتيح لقطب إمكان

---

(1) سيد قطب: معالم في الطريق (سبق ذكره) ص 21- 22.

الانتقال من لحظة في الحاضر إلى لحظة في الماضي، طالما أنه لا توجد علاقة ارتباط ضروري بين لحظات الزمان.

وإذا كانت لحظة المثال والفضل الأولى هي اللحظة الفريدة التي تحققت فيها "حاكمية اللّه" للعالم لمرة وحيدة لم تتكرر بعدها أبداً، فإن اللحظة التي ستكررها في الحاضر - من خلال ما يدعوه قطب بجيل الحركة الإسلامية (المعاصرة) - سوف تشهد التحقق الثاني لحاكمية اللّه في العالم. وهكذا فإنه إذا كان جيل الصحابة القرآني الفريد هو الذي حقق الحاكمية الأولى، فإن الحاكمية الثانية سوف تتحقق من خلال حكم الحركة الإسلامية المعاصرة. وهكذا يظهر بوضوح أن المعنى الذي يعطيه قطب لمفهوم حاكمية اللّه للعالم إنما ينصرف إلى حكم جماعته للعالم لا غير؛ وبما يحيل إليه ذلك من أنه يغطي بحكم اللّه على حكم البشر. وهنا فإن قطب كان يمارس على طريقة الأشاعرة الذين أسسوا للتغطية باللّه على ممارسات السلطان.

ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان قطب قد بلور تصوراً حول الإنسان لا يجاوز فيه كونه مجرد متلقي سلبي لما يُلقى إليه في كل مجالات حياته؛ وبما يشي بالانعدام الكامل لفاعليته، فإن هذا التصور يجد ما يؤسس له كاملاً في تراث الأشعرية الغالب للآن. فإنه يجب على المسلم - حسب قطب - أن يكون مجرد عبد يتلقى - من دون أن يفكر - في كل ما يتعلق بشؤون حياته. ويتمثل ذلك "في الاعتقاد والتصور - بكل مقومات هذا التصور - تصور حقيقة الألوهية، وحقيقة الكون، غيبه وشهوده، وحقيقة

الحياة، غيبها و شهودها، وحقيقة الإنسان، والارتباطات بين هذه الحقائق كلها، وتعامل الإنسان معها. ويتمثل في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والأصول التي تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة لله وحده. ويتمثل في التشريعات القانونية التي تنظم هذه الأوضاع...، ويتمثل في قواعد الأخلاق والسلوك، في القيم والموازين التي تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث في الحياة الاجتماعية. ثم يتمثل في المعرفة بكل جوانبها، وفي أصول النشاط الفكري والفني جملة"[1]. وهكذا فإنه لا استقلال للإنسان أبداً في أيٍ من مجالات الفعل والمعرفة والتصور والقيمة، بقدر ما هو التلقي وحده، ولا شيء سواه. ورغم ما يقول قطب من أنه يكون "التلقي عن الله"، فإنه يبدو أن تحليلاً يكشف عن أنه يكون تلقياً عن أناس يتميزون فقط بادعاء امتلاك سلطة التلقي عن الله.

وليس من شكٍ في أن أساس هذا التصور القطبي للإنسان إنما يقوم في قلب التصور الأشعري للإنسان الذي ينفي عنه القدرة على الفعل والمعرفة والحكم. فإن تفكيكاً لما طرحته الأشعرية من تصورات حول الإنسان بالذات ينتهي، تقريباً، إلى أنها لم تقصد إلا إلى تحويل البشر إلى كيانات نموذجية تؤمن بالاستبداد كمعتقد، وتتعامل مع العنف كقدر. ولقد تحقق ذلك عبر النفي الكامل لفاعلية الإنسان وقدرته على الفعل والمعرفة وإنتاج القيمة، بل وكذا على الكينونة والوجود. يتجلى ذلك في ما صاروا إليه من أنه إذا

(1) المصدر السابق، ص 136.

كان ثمة "برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة اللّه تعالى، وكل ممكن حادث، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة اللّه فهو محال"[1]؛ وبما يؤكد على ما قطعوا به من أن نسبة الفعل إلى الإنسان هي نسبةٌ مجازية يكون فيها الإنسان مجرد أداة يحصل الفعل من خلالها. وعلى صعيد إنتاج القيمة، فإن هذا النفي لقدرة الإنسان على الفعل قد آل إلى "المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعلٍ أو بحسنه"[2]؛ وبما يعنيه ذلك من دوام احتياج الإنسان إلى مرشد أو وصي. وبالطبع، فإن ذلك كان لابد أن يحيل إلى عدم الثقة في قدرة العقل على المعرفة؛ وإلى حد أن الأشعرية قد جعلت العلم، بما لا مدخل فيه إلا للعقل والتجربة، من قبيل "تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة...غير مُنال ولا مُدرك من جهة العقول، وأن الناس مُحتاجون في ذلك إلى سمعٍ وتوقيف"[3]؛ وبما يعنيه ذلك من إهدار كافة القوى الإنسانية. وحتى فيما يتعلق بقضايا يستحيل التفكير فيها من دون الإقرار بقدرة الإنسان وفاعليته في الواقع؛ من قبيل قضية الأسعار مثلاً، فإن القطع كان حاسماً بأن "السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه"[4]، لأن السعر يكون من "اللّه تعالى الذي يخلق الرغائب في

---

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (مكتبة الحلبي) القاهرة، دون تاريخ، ص 43، 47.

(2) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثي اليسوعي (منشورات جامعة الحكمة) بغداد، 1957، ص 105.

(3) المصدر السابق، ص 129.

(4) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر (مكتبة الخانجي) القاهرة، 1950، ص 367.

شراء (السلع)، ويوفر الدواعي على احتكارها"[1]. وهكذا لا تتورع الأشعرية عن وضع مسئولية الاحتكار على كاهل اللّٰه، حتى لا تضطر إلى نسبة الفعل إلى الإنسان. ولعل ذلك يكشف عن الكيفية التي تستخدم بها الأشعرية اللّٰه من أجل أن تغطي به على الممارسات المتعسفة لطغمة من الذين يتسلطون على الناس باستبدادهم واحتكارهم، ولا يريدون أن يتحملوا المسئولية عن أفعالهم الآثمة. إن المراوغة هنا تتأتى من أن الأشعرية تخلط بين مستويين للحديث عن مسألة الأفعال؛ أولهما هو المستوى الميتافيزيقي الذي يدور فيه القول حول الفعل على العموم، ومن دون تحديد، وثانيهما هو المستوى العيني الذي يدور فيه القول على أفعال بعينها (كالأسعار والأرزاق والآجال وغيرها). فإذ يجوز للأشعرية، في حال الأفعال على العموم، أن تنسب خلقها إلى اللّٰه على الحقيقة، بينما تردها إلى الإنسان على سبيل المجاز (من خلال ما تقول أنه الكسب)، فإنه يستحيل في حال أفعال محددة كالأسعار والآجال والأرزاق إلا أن تردها إلى فاعلها الحقيقي الذي هو الإنسان؛ حيث إن نسبتها إلى اللّٰه كفاعلٍ لها تكون من قبيل نسبة الظلم إليه. فإن قول الأشعرية في رخص الأسعار وغلائها أنه يكون من اللّٰه، وأن ما يغصبه الغاصب يكون له من اللّٰه بتقديرٍ وعطاءٍ ورزق، وأن اعتبار المقتول ميتٌ بأجله على النحو الذي تنتفي معه المسئولية عن القاتل، لا يعني إلا رفع هذه المظالم عن كاهل فاعليها من المحتكرين والغاصبين والقتلة، لتنسبها إلى اللّٰه. وهكذا فإنها تصل إلى القبول بنسبة المظالم إلى اللّٰه، لكي لا

---

(1) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص 33.

تنسب إلى الإنسان قدرة حقيقية على الفعل. وبالطبع فإن ذلك يعني أن القصد من وراء نفي القدرة على الفعل أو المعرفة أو الحكم، ليس إفراد الله بالقدرة كما تشيع الأشعرية، بل التغطية به بالأحرى على مظالم المستبدين والمحتكرين والقتلة، ولو أدى ذلك إلى نسبة الظلم إليه. والغريب أنه سيتم التعالي بهذا اللاهوت - الذي يجوز وصفه بأنه لاهوت الاستبداد والعنف - إلى حيث يصبح ديناً يتعبد الناس به الله.

والحق أن هذه التغطية بالله على الاستبداد إنما تجد ما يدعمها، وعلى نحو كامل، في ما تؤسس له الأشعرية - ومع الغزالي تحديداً - من رفع الفارق بين الله والسلطان إلى حد تكريس ضربٍ من التماهي شبه الكامل بينهما. فإذ مضى حجة الإسلام الأكبر إلى إن "الحضرة الإلهية لا تُفهم إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية"[1]، فإنه كان يرتفع بالسلطان إلى المقام الذي يكون طرفاً في مماثلة مع الله. ولعل الأمر يتجاوز مجرد إحضاره طرفاً في المماثلة مع الله، إلى أن يكون الطرف/الأصل، بينما الله هو الطرف/الفرع. وإذ يرتقي الغزالي بالسلطان، على هذا النحو، إلى مقام التماثل مع الله، فإن ذلك يجعله من طائفة البشر الأعلى الذي يتعالى به الغزالي - ومعه كل أهل حضرته طبعاً - على إمكان الدخول في مماثلة مع البشر الأدنى. إن اللافت هنا هو أن الغزالي يماثل بين الله والسلطان، بينما ينتمي كل واحد منهما إلى مجال وجودي مغاير للآخر على نحوٍ

---

(1) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي) بيروت، ط1، 1985، ص 85.

كامل، بينما يجعل التماثل مستحيلاً بين البشر الأعلى والبشر الأدنى، وهما ينتميان إلى مجال وجودي واحد. فإنه "لا ينبغي (للعامي) أن يقيس بنفسه غيره، فلا تُقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما يخلو منه مخادع العجائز يلزم أن تخلو عنه خزائن الملوك. فقد خُلِق الناس أشتاتاً متفاوتين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر، فانظر إلى تفاوتهما وتباعد ما بينهما صورة ولوناً وخاصية ونفاسة، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى، وبعضها معدنٌ للشهوة البهيمية والأخلاق الشيطانية"[1]. وهكذا فإن الغزالي لا يقيم التفاوت، في الحقيقة، بين الله والإنسان، بقدر ما يقوم بترسيخه بين طائفتين من البشر؛ إحداهما تقوم في الأعلى والأخرى تتنزَّل تحتها في الأدنى. وبينما يكون الذين في الأعلى هم الملوك وأهل حضرتهم الذين هم من "معدن النبوة والولاية ومعرفة الله تعالى"، فإن الذين في الأدنى من دهماء الحدادين والعجائز الذين هم "معدنٌ للشهوة البهيمية والأخلاق الشيطانية". وإذ يرجع الغزالي بهذا التفاوت إلى أصل الخِلقة؛ حيث يرى خلق الناس من معادن تتفاوت في الخاصية والنفاسة، فإن ذلك يعني أنه من قبيل التفاوت الطبيعي الذي لا يمكن القفز فوقه أبداً. وبالطبع فإنه كان لابد من توظيف هذا التفاوت في المجال السياسي أيضاً. وهو ما جرى فعلاً حين راح أحدهم ينطلق من التعالي بالسلطان إلى مقام التماثل مع الله، إلى القول بوجوب أن تصبح "طاعته هي من طاعة الله عز وجل،

(1) المصدر السابق، ص 84.

فريضة"[1]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن يكون فوق أي مساءلة أو محاسبة، لأن طاعته تكون فعلاً تعبدياً. وفي المقابل، فإن الانحطاط بالعامي إلى حيث يصبح "معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية" سوف يجعله مستحقاً للزجر للتنكيل به؛ تنكيلاً يتصاعد من مجرد الضرب بالدرَّة إلى التلويح بالسيف والسنان[2].

وهكذا فإن الأشعرية تجد نفسها مضطرة - وبالرغم منها - إلى التكشُّف عن حقيقة أن ما يشغلها ليس إفراد الله بالتعالي والسمو، بقدر ما إن شاغلها هو الارتقاء بالسلطان إلى حيث تصبح طاعته فريضة. وبالرغم من هذا القصد السياسي الفاضح - وربما بسببه - فإن الأشعرية قد بالغت في التعالي بنفسها - وبكل ما أنتجته من تصورات - إلى المقام الذي أصبحت فيه ديناً يعلو فوق السؤال، أو حتى النقاش. ولقد راحت الأشعرية تحقق هذا التعالي بنفسها من خلال جملة آليات مترابطة رسَّخت بها مركزيتها وهيمنتها - غير القابلة للتحدي - في ثقافة الإسلام. وبالطبع فإن ذلك كان يجري في مواجهة غيرها من المخالفين الذين كان لابد من التدنّي بهم - في المقابل - إلى درك البدعة والضلالة التي ستودي بأهلها إلى الهلاك. وهكذا فإن التعالي والتدنّي التي اشتغلت - في المجال السياسي - تعالياً بطائفة البشر الأعلى (الملك وأهل حضرته)، وتدنّياً بالبشر الأدنى (وهم العوام والدهماء)، سوف

---

(1) صدر الدين علي بن محمد الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مكتبة دار التراث) القاهرة، 1373هـ ، ص 327.

(2) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام (سبق ذكره) ص 83.

تشتغل - في المجال الثقافي - تعالياً بالفكرة الأشعرية إلى حد اعتبارها هي صحيح الإسلام وحدها، في مقابل التدنّي بأفكار كل المخالفين عبر القذف بها إلى درك البدعة والضلالة.

ولسوف يتحول ذلك - عند قطب وأتباعه الحركيين - إلى ضربٍ من الانقسام الحاد بين فسطاطين؛ أحدهما هو فسطاط الإيمان الذي يضيق إلا عن هؤلاء الحركيين وحدهم، والثاني هو فسطاط الكفر الذي يتسع لكافة الخصوم والمعارضين، وحتى المحايدين، من الدولة والمجتمع. وإذ مضى قطب إلى استحالة التلاقي بين هذين الفسطاطين المتقابلين أبداً، فإن الأمر سرعان ما سيتحول من مجرد التقابل إلى التقاتل بينهما. وهكذا فإن أتباع قطب سوف يطورون "الجهاد" بوصفه "الفريضة الغائبة" التي أسقطها المسلمون ولابد من استعادتها في مواجهة فسطاط الكفر. والحق أن المقَاتَلة كان لابد أن تكون المآل الوحيد الذي ينتهي إليه الحركيون من أتباع قطب؛ ابتداءً من تأكيده على أنهم "السالكون طريق الجيل الأول الذي أقر الله به منهجه الإلهي"، في مقابل "مجتمع الجاهلية الضاربة الأطناب في الأرض جميعاً". وبالطبع فإنه إذا كان الجهاد هو السبيل الذي سلكه أهل الجيل الأول لإقرار المنهج الإلهي، فإنه سيظل هو السبيل أمام كل سعيٍ لاحق لإقرار هذا المنهج. وهنا يلزم التنويه بأن التحول من مجرد "تبديع" الخصم (على طريقة الأشاعرة المتقدمين) إلى القطع بوجوب "مقاتلته" (على طريقة المتأخرين من الحركيين أتباع قطب) لا يحيل إلى انقلاب في طبيعة الأشعرية، بقدر ما يحيل إلى ضروبٍ من التحول في الظروف السياسية التي

تشتغل ضمنها الأشعرية. فعلى مدى تاريخ هيمنتها الطويل، اكتفت الأشعرية بمجرد تهميش الخصوم بالالقاء بهم إلى مهاوي البدعة والضلالة. وأما حين تحولت إلى رؤية عقائدية مغلقة يحملها فصيل سياسي معارض لاشتغالها من وراء مفردات قاموس السياسة الحديثة، ويريد استعادتها نقية خالصة من شوائب الحداثة، فإن ذلك قد فرض عليها التحول إلى تكفير الخصوم ومقاتلتهم، وليس الاكتفاء بمجرد تبديعهم.

فقد مضى قطب ينزع عن الأشعرية كل ما راح يشتغل على سطحها مع الحداثة، من العقل الإيديولوجي والقاموس المفاهيمي السياسي الحديث، مقرراً "إن المسلم لا يملك أن يتلقى في أمرٍ يختص بالعقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم والموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني وبحركة التاريخ الإنساني .. إلا من ذلك المصدر الرباني، ولا يتلقى في هذا كله إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه"[1]. وهكذا فإنه لا مجال لاستمرار أي اشتغال لما يخص الإيديولوجيا ومفاهيم السياسة على سطح الأشعرية. ولكن عدم توفر الكفايات في غيرها من مجالات التقنية والعلوم البحته، يجيز "للفرد المسلم أن يتلقى في هذه العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية من المسلم وغير المسلم، وأن ينتفع فيها بجهد المسلم وغير المسلم، وأن يشغِّل فيها المسلم وغير المسلم... لأنها من الأمور الداخلة في قول رسول

---

(1) المصدر السابق، ص 138.

الله صلى الله عليه وسلم: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، وهي لا تتعلق بتكوين تصور المسلم عن الحياة والكون والإنسان، وغاية وجوده، وحقيقة وظيفته، ونوع ارتباطاته بالوجود من حوله، وبخالق الوجود كله، ولا تتعلق بالمبادئ والشرائع والأنظمة والأوضاع التي تنظم حياته أفراداً وجماعات. ولا تتعلق بالأخلاق والآداب والتقاليد والعادات والقيم والموازين التي تسود مجتمعه وتؤلف ملامح هذا المجتمع... ومن ثم فلا خطر فيها من زيغ عقيدته، أو ارتداده للجاهلية"[1]. وهكذا فإنه لا يريد من غير المسلم شيئاً يتعلق بمعتقدٍ أو رؤيةٍ أو تصور، بل كل ما يريد منه هو نتاجات العلم التطبيقي الذي برع فيه. وإذ يعني ذلك أنه يريد ثمرة العلم من دون امتلاك العقلية التي أنتجته، فإن في ذلك ما يؤكد على أشعرية خطابه؛ ابتداءً من أن جوهر الأشعرية يتمثل في تعليق الظواهر المستحدثة التي تضطر للتعاطي معها كمحض قشرة خارجية فوق ذات البنى والتصورات التقليدية السائدة، ومع صرف النظر عن حقيقة أن كل طرفٍ منهما ينتمي إلى مجالٍ معرفي مغايرٍ بالكلية لذلك الذي ينتمي إليه الآخر.

ومن حسن الحظ، أن الأشعرية لا تحضر عنده من خلال هذا الوجه فحسب، بل إنها تحضر من خلال العناصر التي يبني منها قطب خطابه. فإذ يقرر قطب أن ركني التصور الإسلامي هما "العبودية المطلقة لله وحده (أولاً)، والتلقي في هذه العبودية (ثانياً)؛ فإن ذلك التصور يجد ما يؤسسه بالكامل في التصور الأشعري

---

(1) المصدر السابق، ص 139.

للإنسان، والذي لا يجاوز فيه الإنسان كونه محض أداة لتنفيذ كل ما يُلقى إليه على النحو الذي يجعل منه مجرد متلقي سلبي غير فاعل. وأما ما يرتبه قطب على هذين الركنين من مفهوم "الحاكمية" الأكثر مركزية في خطاب الإسلام السياسي، فإنه يجد تفسيره في التوظيف الأشعري للّه كقناعٍ للحاكم.

ولعل ذلك يعني - من جهة - أن هذه الاستعادة للأشعرية كعقل (مقيّدٍ تابع) وكمنظومة سياسية (تنبني على الاذعان والطاعة)، وكنظامٍ قانوني (يقوم على تصور الإنسان مجرد موضوع للتكليف بالواجب)، لكي تشتغل مع الحداثة كتقنية وعلومٍ تطبيقية، هي ما يمثل جوهر ظاهرة "الإسلام السياسي". ومن جهة أخرى، فإنه يؤكد على حقيقة أن خطاب جماعة "الإخوان المسلمين" هو خطاب البدء في هذه الظاهرة؛ والذي راحت تتناسل منه كل جماعات الإسلام السياسي التي تكاد الآن أن تجعل العالم العربي ساحة للخراب والفوضى.

كأنه الختام

"لا تحلموا بعالم سعيد

فخلف كل قيصر يموت

قيصر جديد"

أمل دنقل

على مدى ما يُعتبر عصر حداثته، بل وحتى ما قبله، فإن العالم العربي لم يعرف إلا سلالة من الحكام القياصرة؛ الذين يتناسل الاستبداد من خلالهم، وبكيفية لا يطال حضوره فيها، أي انقطاع أو غياب. وإذ يحيل هذا الحضور الممتد، وغير القابل للانقطاع، للاستبداد، إلى استحالته (أعني الاستبداد) إلى ظاهرة موضوعية، وليس مجرد عَرَضٍ طارئ يرتبط بشروط ذاتية، من قبيل اختيارات الأفراد وتحيزاتهم؛ فإنه يلزم السعي إلى اكتناه الشروط التي تؤسس لحضوره الذي يستعصي على الانقطاع، وذلك انطلاقاً من أن وعياً بهذه الشروط هو السبيل إلى زحزحة ما تؤسس له وتنتجه. وإذا كان ما يؤسس لظاهرة الاستبداد العربي يتجاوز ما هو ذاتي، فإنه يتجاوز كذلك ما ألح عليه "كارل فيتفوجل"، في تحليله الذائع لما أسماه

بالاستبداد الشرقي، من الارتداد بالظاهرة إلى شروط طبيعية تتعلق بجغرافية المجتمعات النهرية التي ارتبطت بها هذه الظاهرة، وذلك انطلاقاً من أن مجتمعات الصحراء، وليس الماء، هي التي لعبت الدور الأهم في تحديد مسار التجربة التاريخية في السياق العربي الإسلامي؛ والتي يحتل الاستبداد موقعاً مركزياً داخلها. وبالمثل فإنه يبدو أن الارتداد بالظاهرة إلى شروط التطور الاجتماعي الراهن في العالم العربي، لا يقدر وحده على تفسيرها، لأن دولاً تعيش نفس الشروط تقريباً، تسير بجدية على طريق التطور الديمقراطي. وبالطبع فإن ذلك لا يعني عدم كفاءة هذه التفسيرات، بقدر ما يعني بؤس استعارتها، كحلول جاهزة ومُعممة، لتفسير ظاهرة الاستبداد العربي؛ التي تبدو في حاجة إلى نموذج تفسيري أكثر إنتاجاً وكفاءة. ولعل نموذجاً يتنكر للدور الرئيس الذي يلعبه الشرط الثقافي في إنتاج ظاهرة الاستبداد العربي، يبقى عاجزاً، على نحو كامل، عن اكتناه وسبر أغوار هذه الظاهرة.

فإذ الثقافة هي حقل انبناء كل من العقل والخطاب ونظام المعنى وطرائق التفكير وآليات إنتاج المعرفة؛ التي تقف جميعاً وراء ضروب الممارسة التي تسود واقعاً ما، فإنه يستحيل اكتناه ظاهرة الاستبداد العربي، على نحو جدِّي، إلا عبر الوعي بالشروط المؤسسة لها في عالم المعنى ونظام الخطاب؛ اللذين يجدان، بدورهما، ما يؤسس لهما في نظام الثقافة المهيمنة. وابتداءً من هيمنة الأشعرية وسيادتها داخل الثقافة العربية الإسلامية؛ وذلك في جانبيها التراثي والحداثي، وإلى حد ما يبدو من أن نظامها العميق يكاد يحدد، على نحو

كامل، بناء الخطاب العربي الحديث، فإن تفكيكاً لظاهرة الاستبداد العربي - والحال كذلك - لا يمكن أن يتحقق خارج فضاء الأشعرية، كخطاب وثقافة، وليس كمذهب وعقيدة.

وإذ هو الانتقال - ابتداءً من أن كل ممارسة تكون مشروطة بخطاب يؤسس ويوجه - من عالم الممارسة إلى نظام المعنى والخطاب، فإن التعاطي مع ظاهرة الاستبداد لابد أن يتجاوز مجرد السعي إلى إزاحة سلالة المستبدين، رغم الأهمية القصوى لذلك، إلى إزاحة الثقافة التي تنتج الاستبداد، فتنتجهم. وهنا يلزم التنويه بأن إزاحة ثقافة ما، لا يعني أكثر من أن تصبح موضوعاً لهيمنة الوعي، على نحو يقدر معه على تجاوزها، وذلك بدل أن يكون هذا الوعي هو الموضوع لهيمنتها، فتبقى مؤبدة التأثير والحضور.

ولعل القيمة المفترضة لهذه القراءة تتأتى، ليس فقط من سعيها إلى الإمساك بالشروط المؤسسة للاستبداد، داخل الأشعرية، وجعلها موضوعاً للوعي، على نحو يؤول إلى إمكان التحرر من قبضتها، بل ومن رصدها، وهو الأهم، لكل مراوغات الاستبداد التي استطاع أن يطيل، عبرها، أمد بقائه. ولعله بدا أن مراوغته الكبرى إنما تنبني على المخايلة بدور للناس، في الظاهر، ثم سلبهم أي فاعلية في الحقيقة. ومن هنا أن ثنائية الظاهر والحقيقة؛ التي ترد السلطة إلى الناس في الظاهر، ثم تتعالى بها، فتردها إلى قوة لا قِبل للبشر بها، في الحقيقة، هي الأصل في كل مراوغات الاستبداد التي لم تزل تؤسس - للآن - لحضوره. إنها الثنائية، التي تطفح بها لغة السياسة في عوالم العرب، والتي تتجلى، مثلاً، فيما يثرثر به

المستبدون ودعاتهم، من حديث، لا ينقطع، عن آليات "الانتخاب" الحديث، بما تحيل إليه من إمكانية تداول السلطة، في الظاهر، بينما لا يعنون، في الحقيقة، إلا "البيعة"، بكل ما يرتبط بها في الفقه القديم من استحالة الانفلات منها أبداً. وضمن هذا السياق، فإن زخارف الديمقراطية التي يزركش بها طغاة العرب أعمدة عروشهم المستبدة، هي - من غير شك - أحد تجليات ثنائية الظاهر والحقيقة؛ التي جعلت العربي يتمزق شقياً بين عالمين لا يعرف سبيلاً إلى التئامهما.

وبالطبع فإنه من دون الانفلات من أحابيل الأشعرية، كثقافة وخطاب؛ وأعني من خلال السيطرة عليها بالوعي، فإن سؤال الاستبداد سيظل يسكن عوالم العرب من غير جواب.